قضاوت زن در فقه اسلامی

همراه

چند مقاله دیگر

اثر:

صالحی نجف‌آبادی

قضاوت زن در فقه اسلامی همراه چند مقاله دیگر ـ نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی ـ تهران ـ امید فردا ـ ۱۳۸۳
شابک: ISBN 964 - 5731 - 96 - 8
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا:
۱ ـ اسلام ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲ ـ قضاوت زنان. ۳ ـ زنان ـ وضع حقوقی و قوانین (فقه) ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۴ ـ علی بن ابی‌طالب(ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت ـ ۴۰ق ـ اثبات خلافت ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان
۶ق۲ص /BP۱۰/۵ ۲۹۷/۰۸
کتابخانه ملی ایران ۳۳۵۶۳ ـ ۸۲م

قضاوت زن در فقه اسلامی

همراه چند مقاله دیگر

آیت‌الله نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی

لیتوگرافی: نقش
چاپ دوم: ۱۳۸۸
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

نشانی: تهران ـ میدان انقلاب ـ ابتدای خیابان آزادی ـ ابتدای خیابان جمالزاده جنوبی ـ کوچه دانشور ـ پلاک ۲ ـ واحد ۵
تلفن: ۶۶۹۱۷۴۴۹-۶۶۹۴۹۵۷۵ تلفکس: ۶۶۹۱۳۵۶۸ همراه: ۰۹۳۶۹۹۳۲۸۶۶

بسم الله الرحمن الرحیم

تقدیم به خردمندان تیزبین که اسلام را دین عقل و اندیشه می‌دانند.

تقدیم به صاحبدلان ژرف‌اندیش که دین را از هرگونه تحجّر و واپس‌گرایی منزّه می‌دانند.

تقدیم به انسان‌های حقیقت‌بین که زن را بخاطر جنسیّت او تحقیر نمی‌کنند و از حقّ قضاوت محروم نمی‌سازند.

تقدیم به حقیقت‌جویانی که دین را از هر آن‌چه رنگ خرافه دارد، مبرّا می‌دانند.

فهرست مطالب

عنوان *صفحه*

فهرست مطالب

عنوان **صفحه**

فهرست مطالب

فهرست مطالب

عنوان | *صفحه*

فهرست مطالب

عنوان ***صفحه***

فهرست مطالب

عنوان **صفحه**

فهرست مطالب

فهرست مطالب

عنوان **صفحه**

قضاوت زن در فقه اسلامی

مقدمه:

یکی از ضرورت‌های زمان ما اینست که باید اجتهاد در فقه اسلامی همگام با تحوّلاتی که پیوسته در زندگی انسان پدید می‌آید تحوّل یابد و حرکت کند. فقه دستور زندگی بشر است و چون با تحوّلات علمی و تکنیکی و اجتماعی، که پیوسته در زندگی انسان رخ می‌دهد، چهرهٔ زندگی دگرگون می‌شود باید فقه اجتهادی همراه با این دگرگونی‌ها به تحقیق و موشکافی و بازنگری در منابع و در نحوهٔ استنباط بپردازد و به نیازها و سؤال‌های جدیدی که پیش می‌آید پاسخ بدهد. چه بسا یک تحوّل اجتماعی فضای جدیدی به وجود می‌آورد و فُقَها را به اجتهاد جدید وا می‌دارد که گاهی در اجتهاد جدید فتوائی برخلاف فتوای سابق می‌دهند؛ و مثلاً چیزی را که قبلاً حرام می‌دانستند در نگرش جدید، فتوا به وجوب آن می‌دهند که یک نمونه از آن در زمان ما اتّفاق افتاد و آن مسألهٔ رأی دادن زنان در انتخابات عمومی بود. ما دیدیم عُلَماء و مراجعی که در حکومت طاغوت با دادن حقّ رأی به زنان در انتخابات عمومی مخالف بودند و در مبارزه با آن اعلامیّه دادند، همین علماء و مراجع بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران نه تنها با رأی دادن زنان مخالفت نکردند بلکه با انتخاب شدن زنان به نمایندگی مجلس موافقت کردند و بر آن اصرار ورزیدند. این نبود مگر همگامی با تحوّل

اجتماعی عمیقی که در پرتو انقلاب در همهٔ شئون زندگی مردم ما پدید آمد و چهرهٔ زندگی را عوض کرد و دیدِ علماء و مراجع را در این مسأله دگرگون ساخت؛ و به اجتهاد جدید واداشت و به بازنگری در این مطلب ملزم نمود.

سؤالات جدیدی که دربارهٔ حقوق زن مطرح می‌شود و به وسیلهٔ رسانه‌های گروهی در سطح جهان پخش می‌گردد فقهای بیدار و دلسوز را موظّف می‌کند که در اینگونه مسائل از نو بیندیشند، از باب نمونه، سؤالی توسّط یکی از فرستنده‌های جهانی مطرح شد که درخور کمال توجّه و عنایت است و پاسخ منطقی و عقل‌پسند می‌طلبد. سؤال این بود که در فقه اسلامی شهادت زنان در مورد عمل خلاف عفّت قبول نمی‌شود و اگر زنانی چنین شهادتی بدهند، باید به هر یک هشتاد ضربه شلّاق بزنند. سؤال‌کننده که یک بانوی حقوق‌دان بود، می‌گفت: «اگر چهار زن باتقوا به چشم خود ببینند که مرد فاسقی به زن پاکدامنی تجاوز به عُنف کرد، و از روی انگیزهٔ دینی بروند نزد قاضی و شهادت بدهند که فلان مرد به فلان زن مسلمان تجاوز به عُنف کرد، فقه اسلامی می‌گوید: قاضی اگر هم این زنان را باتقوا بداند، باید به هریک هشتاد ضربه شلّاق به عنوان حدّ قذف بزند و نباید آن مرد را مجازات کند. آیا عادلانه است زنانِ شهادت‌دهنده‌ای که به انگیزهٔ دینی شهادت داده‌اند، فقط به دلیل اینکه زن هستند، شلّاق بخورند و آن مرد فاسق مجازات نشود و به گناه بیشتر تشویق گردد؟!»

این سؤال تکان‌دهنده، فقیه مسئولیّت‌شناس را به فکر فرو می‌برد که آیا نباید در اینگونه مسائل تحقیق جدید و بازنگری همه‌جانبه‌ای انجام گیرد؟ و آیا اگر در این مسأله با همه سونگری و با دید جدید، بحث اجتهادی کاملی انجام شود نتیجهٔ جدیدی نخواهد داد؟[۱]

---

۱ ـ ممکن است فقیهی در رابطه با این مسأله بگوید: «آیهٔ شریفهٔ **اِنّ‌الله یأَمُر بِالعَدْلِ... (نحل ۹۰)** که می‌گوید: خدا به عدالت امر می‌کند بر حدیثی که در این مسأله احیاناً وجود دارد حاکم است و آن را ردّ می‌کند به چند دلیل: ۱ـ اگر حدیثی با قرآن مخالف باشد، مردود است و در اینجا حدیث مفروض با قرآن مخالف است زیرا آنچه حدیث می‌گوید

امام خمینیؒ دربارهٔ لزوم همه سونگری در اجتهاد می‌فرماید: «... زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصادِ یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اوّل، که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد، مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد...» (صحیفهٔ‌نور ج ۲۱ ص ۹۸)

مقصود امام از عنصر زمان و مکان تحوّلات و دگرگونی‌هایی است که در زمان‌ها یا مکان‌های خاصّی در جامعه پدید می‌آید و سؤال‌هایی به وجود می‌آورد که فتواهای موجود در فقه پاسخگوی آنها نیست و طبعاً اجتهاد جدید لازم است فتوای جدید که پاسخگوی نیاز جدید باشد.

مسألهٔ قضاوت زن در فقه اسلامی از مسائلی است که باید به گونه‌ای که امام اشاره کرده‌اند مورد بحث جدید واقع شود و بار دیگر دلیل‌های آن مورد ارزیابی قرارگیرد. همان‌طور که قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران دخالت زنان در امور سیاسی جایز شمرده نمی‌شد ولی بعد از پیروزی انقلاب دخالت زنان در امور سیاسی نه تنها جایز بلکه یک وظیفهٔ واجب دینی شناخته شد، و همان‌طور که در فضای جدید بعد از انقلاب اسلامی بسیاری از بایدها و نبایدها جابجا شد و بسیاری از ارزش‌ها و ضدّارزش‌ها دگرگون گشت، با تغییر شرائط اجتماعی در محیط بعد از انقلاب اوضاع جدیدی پدید آمده و عنصر زمان، یعنی تغییر شرائط منطقه‌ای و جهانی در این زمان، اوضاع و احوالی

آ

ظلم است در حالی‌که آیهٔ مزبور امر به عدالت می‌کند. ۲ـ رعایت عدالت موافق با عقل و فطرت است و اسلام که دین عقل و فطرت است نمی‌پذیرد که زنان باتقوای شهادت دهنده، برخلاف عدالت شلّاق بخورند و آن مرد فاسق از مجازات معاف باشد. ۳ـ عدالت روح اسلام است و در این مسأله نمی‌توان روح اسلام را رها کرد و به حدیث که در حکم کالبد است تمسّک نمود در حالی‌که در حدیث احتمال جعل یا اشتباه وجود دارد.

را به وجود آورده است که در فضای علم و تحقیق و با دقّت‌های موشکافانه‌ای که در مسائل حقوقی در سطح جهان می‌شود دنیای علم و استدلال به آسانی از ما نمی‌پذیرد که بگوییم عدم جواز قضاوت زن در فقه اسلامی یک تعبّد شرعی است و ما حق نداریم دربارهٔ آن چون و چرا کنیم. این شرائط جدید به ما تکلیف می‌کند که با همه سونگری بحث اجتهادی جدیدی در مسألهٔ قضاوت زن از نظر دلیل‌های فقهی انجام دهیم و با بازنگری در دلیل‌های این مسأله کشف کنیم که آیا واقعاً دلیل محکمی بر عدم جـواز قضاوت زن وجود دارد یا نه؟ و مقالهٔ حاضر بدین‌منظور نوشته شده است.

هدف مقاله

هدف اصلی این مقاله اینست که روشن کند: آیا قضاوت زن در اسلام حرام است و باطل یا جایز است و نافذ؟ و محور اساسی بحث اینست که اگر فرضاً زنی دارای همهٔ شرائط لازم برای قضاوت باشد، یعنی از نظر علم و تقوی و کفایت و تدبیر و تیزبینی از همهٔ مردانِ موجود برتر یا مساوی باشد، آیا فقط به دلیل جنسیّت و به علّت زن بودن به‌عهده گرفتن منصب قضاء برای او هم حرام است و هم غیرنافذ؟

باید توجّه داشت که اگر کسی یا کسانی چنین نظری را ابراز کنند، در اذهان تداعی خواهد شد که اسلام زن را فقط به خاطر زن بودن تحقیر کرده است و حتّی در جایی که زن از نظر فضائل و کمالات برتر از همهٔ مردان یا مساوی باشد، ارزش او را از مرد کمتر دانسته و حقوق او را تضییع نموده است؛ و اینجاست که افراد بی‌طرفی خواهند گفت: این قانون، غیرحکیمانه و غیرعادلانه است و قانونی که برخلاف حکـمت و عـدالت باشد، قابل قبول نیست و یکی از آثار چنین برداشتی از اسلام بدبین شدن افراد بی‌طرف به اصل اسلام است.

بنابراین پژوهشگرانی که در این مسأله تحقیق می‌کنند و نظر می‌دهند، باید تـوجّه کامل به آثار اجتماعی نظری که می‌دهند داشته باشند و مواظب باشند که مبادا از روی

بی‌دقّتی به‌طور شتابزده نظری بدهند که دارای آثار منفی باشد و احیاناً به پرستیژ اسلام ضربه وارد کند، بنابراین نباید این مسأله را بدین‌گونه مطرح کنند که زن فقط به‌دلیل زن بودن جایز نیست منصب قضاء را به‌عهده بگیرد اگرچه شرائط قضاء در او به حدّ اعلیٰ و بیش از مردان باشد. همان‌طور که اگر به کارگر زن ـ که کاری بهتر از کار مرد یا مانند آن می‌کند ـ فقط به دلیل زن بودن مزد کمتر بدهند، این کار به حکم عقل و فطرت ظلم است و پذیرفتنی نیست؛ اگر زنی از همهٔ مردانِ موجود برای به‌عهده گرفتن منصب قضاء لایق‌تر و تواناتر یا مساوی باشد و بتواند با رعایت حدّ اعلای ستر و عفاف انجام وظیفه کند، اگر بگویند او فقط به دلیل زن‌بودن، نه چیز دیگر، قضاوتش نه مشروع است و نه صحیح، یعنی هم گناه است و هم غیرنافذ، این نیز به حکم عقل و فطرت ظلم است و نمی‌توان آن را به اسلام که دین فطرت است نسبت داد و برای عالمی که دارای حزم و احتیاط باشد آسان نیست که چنین نسبتی را به اسلام بدهد.

یک اصل کلّی عقلی و فطری:

قبل از ورود در اصل بحث لازم است به یک اصل کلّی غیرقابل تردید توجّه کنیم و آن اینست که دادن هر مسئولیّتی به هر فردی باید برمبنای لیاقت و توانایی باشد. یعنی هرکس از همه لایق‌تر و تواناتر باشد، باید مسئولیّت به وی داده شود. حضرت علی علیه‌السلام در این باره می‌فرماید: «اِنَّ اَحقّ النّاسِ بِهٰذاالامراَقْواهُم عَلیه وَاَعْلَمهُم بِامرِاللّٰه فیهِ»[1] یعنی سزاوارترین مردم برای زمامداری کسی است که برای ادارهٔ امور از همه تواناتر و به دستور خدا در این باره آگاه‌تر باشد. این یک اصل عقلی و فطری است که امام به آن اشاره فرموده و نه تعبّد در آن راه دارد و نه قابل تخصیص است، یعنی در هیچ موردی نمی‌توان به این اصل عقلی و کلّی تبصره‌ای زد و استثنائی برای آن قائل شد. اساساً احکام کلّی عقل مانند قواعد ریاضی قابل تخصیص نیستند؛ مثلاً حکم کلّی عقل اینست

---

۱ ـ نهج‌البلاغهٔ فیض‌الاسلام خطبهٔ ۱۷۲ ص ۵۵۸.

که ظلم قبیح است و این حکم کلّی قابل استثناء نیست یعنی موردی را نمی‌توان یافت که ظلم باشد ولی قبیح نباشد، این مطلب نیز که برای به‌عهده گرفتن مسئولیّت باید لایق‌ترین شخص را بر دیگران ترجیح داد حکم کلّی عقل است و نمی‌توان حتّی یک مورد برای آن استثناء قائل شد.

تفاوت‌های زن و مرد

برای روشن شدن زمینهٔ بحث لازم است به بیان صفات و تمایلات و غرائز و ظرفیّت‌ها و ویژگی‌های جسمی و روحی زن و مرد و تفاوت‌هایی که بین آن دو وجود دارد پرداخته شود تا معلوم گردد قابلیّت‌های طبیعی آن دو چیست زیرا احکام و مسئولیّت‌های هر یک از زن و مرد باید هماهنگ با طبیعت هر یک از آن دو باشد تا تشریع با تکوین منطبق گردد.

چیزی که عیان است و نیاز به بیان ندارد اینست که دست آفرینش به هر یک از زن و مرد ویژگی‌هایی داده و بین آن دو تفاوت‌هایی آفریده است که با این ویژگی‌ها و تفاوت‌ها نظام خانواده استحکام می‌یابد و چرخ زندگی مشترک بهتر می‌چرخد و در نهایت، جامعهٔ انسانی نظم و انضباط پیدا می‌کند و بهتر اداره می‌شود. با توجّه دقیق به رفتارها و گفتارها و حرکات گوناگون مرد و زن معلوم می‌شود تفاوت‌هایی که ذیلاً ذکر می‌شود در طبیعت آن دو به طور اعمّ و اغلب وجود دارد:

۱ ـ زن مظهر رأفت و عاطفه است و مرد مظهر تعقّل و تدبیر.

۲ ـ جسم و روح زن ظریف است و جسم و روح مرد زبر و درشت.

۳ ـ زن به‌سکون و آرامش بیشتر تمایل دارد و مرد به‌تحرّک و مجاهدت و کارهای سخت.

۴ ـ رقّت و انفعال بر طبیعت زن غلبه دارد و شدّت و قوّت بر طبیعت مرد غالب است.

۵ ـ در زن خودداری از تهوّر غلبه دارد و در مرد اقدام به کارهای متهوّرانه.

۶ ـ صدای زن نازک و ظریف است و صدای مرد زبر و درشت.

۷ ـ زن زودتر به رشد و بلوغ می‌رسد و مرد دیرتر.
۸ ـ زن زودتر یائسه می‌شود و از قابلیّت تولید مثل می‌افتد و مرد دیرتر.
۹ ـ زن مانند ریحان لطیف است و مرد مانند درخت صحرایی، سفت و محکم.
۱۰ ـ زن به زینت و تجمّل و تلوّن بیشتر گرایش دارد و مرد کمتر.
۱۱ ـ زن از مرد انتظار حماسه و شجاعت دارد و مرد از زن انتظار زیبایی و جمال.
۱۲ ـ در زن تمایل به هنر و ادب و کارهای ظریف غلبه دارد و در مرد تمایل به مسائل علمی و فکری.
۱۳ ـ غلیان احساسات در زن بیشتر است و در مرد کمتر.
۱۴ ـ توجّه به پرورش فرزند و نظافت خانه و ادارهٔ امور داخل منزل در زن بیشتر است و در مرد کمتر.
۱۵ ـ همّت زن در تسخیر مرد است و همّت مرد در تسخیر جهان.
۱۶ ـ گاهی خلق و خوی واحدی در زن پسندیده است و در مرد ناپسند. حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: «تکبّر و بُخل و ترس در مردان مذموم و در زنان مطلوب است زیرا زنی که تکبّر دارد در برابر مرد بیگانه خضوع و تمکین نمی‌کند؛ و زنی که بخیل است مال خود و شوهرش را حفظ می‌کند و زنی که ترس دارد پیشنهادهایی که به وی می‌شود با نگرانی به آنها می‌اندیشد.»[1]
۱۷ ـ متوسّط طول و وزن و حجم بدن و حجم سر و مغز و قلب و خون و استحکام استخوان و عضلات و اعصاب و سایر اندام‌ها و نیز حواس پنجگانه را در زن و مرد سنجیده‌اند و اختلاف محسوسی در موارد یاد شده بین زن و مرد وجود دارد که قابل انکار نیست.

شهید مطهّری ـ رضوان‌الله‌علیه از یک بانوی روانشناس به نام «کلیودالسن» نقل می‌کند که

۱ ـ نهج‌البلاغهٔ صبحی صالح کلمات قِصار شمارهٔ ۲۳۴.

گفته است: «زن به مقتضای فطرتش دوست می‌دارد تحت ریاست و نظارت غیر باشد و نیز دوست می‌دارد که غیراحساس کند به زن نیاز دارد و این دو خصلت ناشی از اینست که زن بیشتر تابع احساسات است، گاهی ادراک زن در حدّ بالائی است ولی در عین حال احساسات او بر عقلش غلبه دارد، افکار و پیشنهادهای مرد به واقع نزدیک‌تر و قضاوت و راهنمائیش دقیق‌تر است و زن چون احساساتش شدیدتر است، نگرانی بر او حاکم می‌شود و خود را در وضعی می‌یابد که ناچار است اذعان کند به مـرد احـتیاج دارد.»[۱]

حالا که معلوم شد بین زن و مرد در اصل خلقت و طبیعت و حالات روحی و جسمی تفاوت‌هایی وجود دارد باید دانست مقتضای عدالت اینست که به هر یک از زن و مرد مسئولیّت‌هایی سپرده شود که با طبیعت و آفرینش و توانائی‌های جسمی و روحی او تناسب دارد و به عبارت دیگر: به هر یک از آن دو وظائفی محوّل شود که توانایی تحمّل و انجام آنها را داشته باشد. بدیهی است اگر به انسانی وظایفی محوّل شود که توانایی انجام آنها را ندارد، هم به خود او ظلم می‌شود و هم به کسانی که تحت سـرپرستی و نظارت وی هستند.

پس از این مقدّمات وارد اصل بحث می‌شویم و برای تنقیح و توضیح مسأله لازم است دربارهٔ پنج موضوع بحث شود:

۱ ـ آیاتی از قرآن که به این مسأله مربوط می‌شود.

۲ ـ نظر فقهای عامّه در این مسأله.

۳ ـ نظر فقهای شیعه در این مسأله.

۴ ـ روایات مسأله از طُرُق عامّه.

۵ ـ روایات مسأله از طُرُق شیعه.

---

۱ ـ نقل از «ولایت فقیه» آیةالله منتظری جلد ۱ ص ۳۴۳.

آیاتی از قرآن مربوط به این مسأله:

برای اثبات اینکه زمامداری و نیز قضاوت را نباید به زنان سپرد، به آیاتی از قرآن تمسّک شده است که ذیلاً ذکر می‌شود:

۱ ـ آیهٔ «**الرِّجالُ قوامُون عَلَى النّساءِ بما فَضّلَاللهُ بَعضَهُم عَلى بَعض ٍ وِ بِما اَنفقوا مِن اَموالِهِم...**»[۱] یعنی مردان سرپرستان زنانند به دو علّت: یکی اینکه خدا آنان را بر زنان برتری داده است و دیگر اینکه مردان به زنان مَهر می‌دهند و هـزینهٔ زنـدگی آنـان را می‌پردازند.

بعضی برای نفی مشروعیّت زمامداری و قضاوت برای زنان به این آیه تمسّک کرده و گفته‌اند: عموم علّت که از عـبارت «**بما فضّلالله بعضهُم عَلی بَعض**» اسـتفاده مـی‌شود می‌فهماند حکمی که مبنی بر این علّت است یعنی قوّام بودن مردان نسبت به جماعت و جنس زنان وضع شده است؛ بنابراین در همهٔ امور اجتماعی که مربوط به برتری مرد بر زن می‌شود قوّام بودن و سرپرستی مردان نسبت به زنـان لازم است و از جـملهٔ آنـها زمامداری و قضاوت و دفاع مسلّحانه، که به قدرت تعقّل نیاز دارند، و در مورد آنها نیز قوّام بودن و سرپرستی و حاکمیّت به مردان سپرده شده است؛ نتیجه اینکه زمامداری و جنگ دفاعی و قضاوت برای زنان نه مشروع است و نه نافذ.[۲]

ولی این استدلال قابل قبول نیست زیرا اولاً: آیهٔ شریفه مربوط به نظام خـانواده و زندگی زن و شوهر است نه حیات اجتماع و مسألهٔ زمـامداری و قـضاوت و جـنگ دفاعی؛ زیرا آیه می‌گوید: در زندگی زن و شوهر به دو علّت مردان سرپرستی زنان را به‌عهده دارند، علّت اوّل اینکه خداوند مردان را در آفرینش برتری داده و از نظر روحی و جسمی توانائی‌های بیشتری به آنان اعطاء کرده است ـ مقصود از «**بَعضْ**» در **بعضهُم** مردانند ولی تصریح به ذکر مرد نشده است تا احساسات زنان برانگیخته نشود ـ علّت

---

۱ ـ سورهٔ نساء آیهٔ ۳۴.

۲ ـ المیزان جلد ۴ ص ۳۶۵ چاپ ایران.

دوّم اینکه مردان به زنان مَهر می‌دهند و هزینهٔ زندگی آنان را به‌عهده دارند پس باید سرپرستی زنان به‌عهدهٔ مردان باشد.

و ثانیاً: عبارت «بِمااَنفقُوامِن اَمْوالِهِمْ» در آیهٔ شریفه اشاره دارد به هزینهٔ زندگی زن که شوهر آن را می‌پردازد و این مطلب هیچ ربطی به حیات اجتماعی و مسألهٔ زمامداری و قضاوت و جنگ دفاعی ندارد، و به بیان دیگر: آیهٔ مزبور برتری مرد و پرداخت هزینهٔ زن هر دو با هم را علّت قوّام بودن مرد شناخته است نه فقط برتری مرد را. بنابراین نمی‌توان پرداخت هزینهٔ زن را نادیده گرفت و تنها به برتری مرد توجه کرد و آن را به مسألهٔ قضاء و زمامداری جامعه و فرماندهی جنگ و امثال اینها نیز تعمیم داد و آنها را در انحصار مرد دانست. بنابراین، استدلال به آیهٔ یاد شده برای عدم مشروعیّت قضاوت زن پذیرفته نیست.

ضمناً از ذکر علّت سرپرستی شوهر نسبت به همسر خود، که در آیه هست، معلوم می‌شود اگر زن عاقل با تدبیر و ثروتمندی دارای شوهر تهیدست و عقب‌افتادهٔ فکری است و هزینهٔ زندگی او را می‌پردازد، در اینجا باید این زن، قوّام و سرپرست شوهرش باشد زیرا ملاک قوّامیّت و سرپرستی در این زن وجود دارد و هرجا ملاک هست حکم نیز هست.

۴ ـ آیهٔ (... **ولهنَّ مثلُ‌الّذی عَلَیهنّ بالمعروف و للرّجال عَلَیهنَّ درجة...**)[۱] یعنی برای زنان به‌عهدهٔ مردان است مثل آنچه به‌عهدهٔ زنان برای مردان است و برای مردان بر زنان برتری هست.

بعضی خواسته‌اند از اطلاق «**وَللرّجال علیهنّ درجة**» در این آیه استفاده کنند که این برتری در مسألهٔ زمامداری و قضاوت نیز هست، پس باید زمامدار و قاضی مرد باشد نه زن؛ و بنابراین زمامداری و نیز قضاوت برای زن نه مشروع است و نه نافذ.

ولی این استدلال نیز قابل قبول نیست زیرا این آیه نیز به زندگی مشترک زن و شوهر

---

۱ ـ سورهٔ بقره آیهٔ ۲۲۸.

و حقوق هر یک از آن دو بر دیگری مربوط است و می‌خواهد بگوید: زوجی که با طلاق رجعی از هم جدا شده‌اند باید توجّه داشته باشند، که زن بر عهدهٔ مرد مثل همان حقوقی را دارد که مرد بر عهدهٔ زن دارد، ولی مرد نوعی برتری بر زن دارد و مقصود از این برتری توانائی‌های روحی و جسمی است که خداوند در آفرینش به مردان بیش از زنان داده است و این یک امر تکوینی است نه یک حکم شرعی. بنابراین از این آیه نیز نمی‌توان عدم مشروعیّت قضاوت زن را برداشت کرد.

۳- آیـهٔ «**وَقَرنَ فی بیوتکُّن وَلاتَبرّجن تبرُّج الجاهلیّة الاولی...**»[۱] یعنی ای همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله، شما در خانه‌های خود بمانید و مانند زنان عصر جاهلیّت خود را در اجتماعات ظاهر نسازید و به نمایش دادن خود نپردازید.

گاهی تصوّر می‌شود که چون در این آیه به زنان رسول اکرم صلی الله علیه و آله دستور داده شده است که مانند زنان عصر جاهلیّت در اجتماعات ظاهر نشوند، از اینجا معلوم می‌شود که زن نباید خود را به اجتماع نشان دهد و اگر زن قاضی شود، نـاچار است بـا مـردان معاشرت کند و در اجتماعات ظاهر شود که شارع راضی نیست؛ بنابراین نباید زن بـه منصب قضاء منصوب شود.

ولی این استدلال صحیح نیست زیرا در این آیه زنان رسول خدا صلی الله علیه و آله از ظاهر شدن در اجتماعات مانند زنان عصر جاهلیّت نهی شده‌اند؛ ظاهرشدنی که همراه با حرکات خلاف اخلاق بوده است و این دلالت نمی‌کند که اگر زن واجد شرائط قضاء بـاشد و رعایت حدّ اعلای ستر و عفاف را بکند، جایز نیست مسئولیّت قضاء را بپذیرد. این بود بحث دربارهٔ آیاتی از قرآن در رابطه با مسألهٔ مورد بحث.

نظر فُقَهای عامّه:

بین فقهای عامّه در این مسأله اختلاف است بدین شرح:

---

۱ - سورهٔ احزاب آیهٔ ۳۳.

۱ ـ طبری، مُفسّر و فقیه معروف، می‌گوید: «در همهٔ اموری که مرد حقّ قضاوت دارد زن نیز می‌تواند قضاوت کند زیرا قضاوت نیاز به اجتهاد دارد و زن می‌تواند اجتهاد کند و فتویٰ بدهد پس می‌تواند در همهٔ امور بدون استثناء قضاوت کند.»[۱]

۲ ـ ابوحنیفه می‌گوید: «در همهٔ اموری که زن می‌تواند شهادت بدهد می‌تواند قضاوت کند به غیر از حدود و قصاص.»[۲]

۳ ـ شافعی می‌گوید: «زن در هیچ امری نمی‌تواند قضاوت کند.»[۳]

۴ ـ فقهای مالکی نیز می‌گویند: «زن در هیچ امری نمی‌تواند قضاوت کند.»[۴]

۵ ـ ابن قّدامه که فقه حنبلی را نوشته است می‌گوید: «زن در هیچ امری نمی‌تواند قضاوت کند.»

از آنچه ذکر شد معلوم گشت که از چهار مذهب فقهی عامّه، یعنی فقه حنفی و مالکی و شافعی و حنبلی، فقط در فقه حنفی قضاوت زن در همهٔ امور تجویز شده است به غیر از حدود و قصاص، و طبری، که خود مذهب فقهی مستقلّی دارد، می‌گوید: «زن در همهٔ امور بدون استثناء می‌تواند قضاوت کند مانند مرد.»

استدلال‌های ابن قُدامَه:

ابن قُدامهٔ حَنبلی، که قضاوت زن را در هیچ امری جایز نمی‌داند، برای اثبات مدّعای خود به چند دلیل تمسّک می‌کند:

دلیل اوّل: حدیث منقول از رسول خداﷺ که می‌فرماید: «مٰااَفْلَحَ قَومٌ وَلّوااَمْرهُم اِمْرأَة»[۵] یعنی رستگار نمی‌شوند قومی که ولایت امر خود را به زن بسپارند. ابن قُدامه

۱ ـ خلاف شیخ طوسی جلد ۳ ص ۳۱۱ مسألهٔ ٦.
۲ ـ خلاف شیخ طوسی جلد ۳ ص ۳۱۱ مسألهٔ ٦.
۳ ـ خلاف شیخ طوسی جلد ۳ ص ۳۱۱ مسألهٔ ٦.
۴ ـ الفقه الاسلامی وادلّته از دکتر زُحَیلی به نقل ولایت فقیه آیةالله منتظری جلد ۱ ص ۳۳۸.
۵ ـ مغنی ابن قدامه جلد ۱۱ ص ۳۸۰.

می‌خواهد بگوید قضاوت شاخه‌ای از ولایت است و طبق این حدیث سپردن آن به زن ممنوع است.

ولی این استدلال مخدوش است زیرا حدیث مزبور ناظر به اعمّ و اغلب است و می‌خواهد بگوید چون اکثریّت زنان تحت تأثیر احساسات واقع می‌شوند، سپردن زمامداری به اینگونه زنان موجب نابسامانی اوضاع جامعه می‌شود؛ ولی از این حدیث نمی‌توان فهمید که اگر زنی از همهٔ مردان از نظر علم و تقوی و تدبیر و قدرت تشخیص برتری دارد و یا مساوی است، جایز نیست زمامداری یا قضاوت را به او بسپارند.

دلیل دوّم: اینکه زن عقلش ناقص و رأیش سست است پس نمی‌توان قضاوت را به او سپرد. ولی این دلیل قابل قبول نیست زیرا با آن ثابت نمی‌شود که اگر زنی در عقل و درایت و کمالات دیگر برتر از مردان یا مساوی باشد، جایز نیست قضاوت کند.

دلیل سوم: اینکه شهادت زنان پذیرفته نیست، اگرچه هزار نفر باشند، مگر اینکه مردی به آنان ضمیمه شود؛ پس قضاوت زنان نیز پذیرفته نیست.

این استدلال نیز صحیح نیست زیرا **اوّلاً**: شهادت زنان در بسیاری از امور مانند بکارت و ولادت و مانند اینها پذیرفته است و **ثانیاً**: بحث ما آن‌جاست که زنی از همهٔ جهات لیاقتش بیش از مردان و یا مساوی باشد و با این دلیل ثابت نمی‌شود که در چنین موردی نیز قضاوت زن جایز نیست.

دلیل چهارم: اینکه نه رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله و نه هیچیک از خلفای وی زنی را به منصب قضاء نصب نکردند؛ پس معلوم می‌شود این کار جایز نیست.

این استدلال نیز مقبول نیست زیرا ابن قُدامه نمی‌تواند ادّعا کند که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله و خلفای او زنانی را یافته‌اند که از همهٔ جهات برتر از مردان و یا مساوی باشند و با این وصف آنان را به قضاوت نصب نکردند و ممکن است چون زنانی را با این وصف نیافته‌اند، چنین نکرده‌اند؛ پس مدّعای ابن قُدامه ثابت نمی‌شود.

دلیل پنجم: اینکه قاضی ناچار است در اجتماعات مردان حاضر شود و زن چون

باید مستور و محجوب باشد نمی‌تواند در جمع مردان حاضر شود؛ پس نباید قـاضی شود.[۱]

ولی فرض بحث ما اینست که اگر زنی با دارا بودن همهٔ لیاقت‌ها می‌تواند با حفظ حدّ اعلای ستر و عَفاف وظیفهٔ قضاوت را انجام دهد، آیا چنین زنی نیز جایز نیست قضاوت کند؟ ابن قُدامه نمی‌تواند این مطلب را ثابت کند.

نظر فُقَهای شیعه

شیخ طوسی ـ رضوان‌الله‌علیه در کتاب «خلاف» می‌فرماید: «جـایز نـیست کـه زن در هیچیک از احکام قضاوت کند... به چند دلیل:

دلیل اوّل اینکه جواز این کار احتیاج به دلیل دارد زیرا قضاوت حکم شرعی است و حکم شرعی دلیل می‌خواهد و کسی که می‌گوید زن برای قضاوت صلاحیّت دارد، باید دلیل بیاورد در حالی‌که دلیل شرعی برای جواز قضاوت زن وجود ندارد.»[۲]

این دلیل شیخ مخدوش است زیرا جواز قضاوت برای زن برمبنای اصـالة الجـواز است و نیازی به اقامهٔ دلیل ندارد بلکه عدم جواز آن نیاز به دلیل دارد چون قضاوت از امور عبادی نیست و در امور غیرعبادی اصـل اوّلی جـواز است. قـضاوت یکـی از نیازهای عمومی هر جامعه‌ای است، چنانکه بیع و اجاره و نکاح و صدها کار دیگر از نیازهای جامعه است همان‌طور که در بیع و اجاره و ودیعه و صدها کار دیگر اصل اولی جواز است و اگر قرار باشد فلان بیع یا فلان اجاره یا فلان نکاح غیرجایز اعلام شود دلیل خاصّ لازم دارد. در مورد قضاوت زن نیز جواز آن موافق اصل اوّلی است و دلیل خاصّ لازم ندارد بلکه عدم جواز آن نیاز به دلیل خاصّ دارد، بنابراین، اوّلین دلیل شیخ طوسی قابل قبول نیست.

---

۱ ـ مُغنی ابن قُدامه جلد ۱۱ ص ۳۸۰.
۲ ـ خلاف شیخ طوسی جلد ۳ ص ۳۱۱ مسألهٔ ٦.

دلیل دوّم اینکه در حدیث منقول از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده است: «قومی کـه ولایت آنان را زن به‌عهده گیرد رستگار نمی‌شوند» گویا شیخ می‌خواهـد بـفرماید: قـضاوت شعبه‌ای از ولایت است و به حکم این حدیث همهٔ شعبه‌های ولایت و از جملهٔ آنـها قضاوت برای زن ممنوع است.

ولی این دلیل نیز قابل قبول نیست زیرا همان‌طور که در پاسخ ابن قُدامه قبلاً گفته شد حدیث مزبور ناظر به اعمّ و اغلب است و می‌خواهد بگوید چون اکثر زنان تحت تأثیر احساسات واقع می‌شوند، اگر سرپرستی جامعه‌ای به اینگونه زنان سپرده شود، اوضاع آن نابسامان می‌شود ولی این دلیل نمی‌شود که اگر زن از همهٔ مردان برای ادارهٔ جامعه و نیز برای قضاوت لایق‌تر و یا مساوی باشد، باز هم به علّت زن بودن ولایت وی و نیز قضاوتش ممنوع است.

دلیل سوّم اینکه در حدیث آمده است: «هرجا که خدا زنان را در رتبهٔ متأخر قرار داده است شما نیز آنان را در رتبهٔ متأخر قرار دهید.» و کسی که قضاوت زن را تجویز کند او را در رتبهٔ مقدّم و مرد را در رتبهٔ متأخر قرار داده و برخلاف این حدیث عـمل کرده است.

ولی این استدلال شیخ صحیح نیست زیرا اینکه آیـا خـداونـد زن را در مـوضوع قضاوت در رتبهٔ متأخر قرار داده است یا نه؟ اوّل بحث است و این نوع استدلال شبیه طی کردن نرخ در ضمن دعویٰ است و به تعبیر علمی: در اینجا بحث ما صُغروی است و صُغرای قیاس ثابت نیست؛ یعنی هنوز روشن نشده است که زن در باب قضاء در رتبهٔ متأخّر است یا نه؟ پس قیاس عقیم است و استدلال ناتمام.

دلیل چهارم اینکه در حدیث آمده است: «اگر در نماز نیازی پیش آید، مرد تسبیح بگوید و زن دست‌ها را برهم بزند» اینکه زن را از تسبیح گفتن منع کرده‌اند برای اینست که کسی صدای زن را نشنود که مبادا فتنه و گناه پیش آید پس باید زن از قضاوت که مستلزم سخن گفتن با بیگانان است ممنوع شود.

ولی این استدلال نیز ناتمام است زیرا فرض بحث اینست که اگر زنی با رعایت حدّ اعلای عفاف می‌تواند قضاوت کند و با مردان نیز سخن بگوید، آیا برای چنین زنی هم قضاوت جایز نیست؟ حدیث مزبور دلالت بر ممنوع بودن قضاوت زن در چنین صورتی ندارد.

رأی محقّق و صاحب جواهر:

محقّق در شرایع، ضمن شمردن شرائط قاضی، مرد بودن قاضی را نیز از شرائط شمرده است و صاحب جواهر در شرح کلام محقّق می‌فرماید: «ما در این مسأله اختلافی بین فقهاء نیافتیم» و نیز می‌گوید: «صاحب مسالک گفته است این مسأله نزد ما مورد اتّفاق است.» و نیز صاحب جواهر اضافه می‌کند: «یکی از دلیل‌های این مسأله که قاضی باید مرد باشد نه زن اجماع است.»(۱)

در اینجا لازم است سخن کوتاهی دربارهٔ اجماع گفته شود. باید دانست اجماعی که مستند به استنباط فقهاء از دلیل‌های اجتهادی باشد که آن‌را اجماع مدرکی می‌گویند حجّت نیست زیرا چنین اجماعی کاشف رأی معصوم نخواهد بود و فقهاء در این مسأله که آیا قضاوت زن جایز است یا نه، اجتهاد کرده و برداشت خود از روایات را بیان نموده‌اند؛ چنانکه دیدیم شیخ طوسی نظر اجتهادی خود را به استناد روایات بیان کرد و ما در دلیل‌های او مناقشه کردیم، فقهای بعد از شیخ طوسی نیز در این مسأله اجتهاد کرده و برداشت خود را از روایات ابراز نموده‌اند. مجتهد نمی‌تواند در اینجا بگوید چون مسأله اجماعی است ما می‌پذیریم زیرا این در حقیقت تقلید از فقهای سابق است و تقلید برای مجتهد جایز نیست. اوّلین و دوّمین و سوّمین فقیهی که قبل از تحقّق این اجماع ادّعائی این فتوی را داده‌اند که قضاوت برای زن جایز نیست به اجماع تمسّک نکرده‌اند زیرا اجماعی وجود نداشته است؛ بلکه برداشت خود را از روایات اظهار

۱ - جواهر الکلام جلد ۴۰ ص ۱۲ و ۱۴.

کرده‌اند و چنانکه دیدیم شیخ طوسی به اجماع تمسّک نکرده بود چون اجماعی در کار نبوده است. حالا می‌گوئیم همان‌طور که اجتهاد اوّلین فقیه قبل از حصول این اجماع ادّعائی برای مجتهدان دیگر حجّت نیست، اجتهاد فقهای بعد نیز، که از تراکم اجتهاد آنان درست می‌شود، حجّت نیست، اجتهاد یک فقیه برای مجتهدان دیگر در حکم صفر است و حاصل جمع صفرها نیز صفر خواهد بود، بنابراین اجماعی که در سخن صاحب جواهر در مورد عدم جواز قضاوت زن آمده است یک دلیل شرعی محسوب نمی‌شود و باید برداشت فقهاء از روایات بررسی شود که آیا درست بوده است یا نه؟ چنانکه برداشت شیخ طوسی از روایات بررسی شد و معلوم گشت که قابل قبول نیست. فقهای بعد از شیخ طوسی نیز زائد بر آنچه او ارائه داده است دلیلی برای ممنوعیّت قضاوت زن در دست ندارند؛ و نتیجه اینکه تاکنون دلیل محکمی برای عدم جواز قضاوت زن ارائه نشده است.

روایات مسأله از طُرُق عامه:

روایاتی از راویان عامّه در ارتباط با این مسأله نقل شده است که بعضی از آنها را در اینجا ذکر می‌کنیم:

روایت اوّل: بُخاری، محدّث معروف، در کتاب صحیح به سند خود از ابوبَکرة ـ که از صحابهٔ رسول خداست ـ نقل می‌کند که گفت: «**لَقَد نَفَعَنَی‌الله بکلمةٍ سمعتها من رَسُولِ‌الله ﷺ ایّام الجمل بَعَد ما کدتُ ان الْحَقَ باصحاب الجمل فاقاتل معهم، قال: لَمّا بَلَغَ رسول‌الله انَّ اهْل فارْس قد ملّکوا علیهم بنت کسری قال: لن یفلح قومٌ ولّوا امرهم امرأةً**» (۱)

یعنی هنگام جنگ جَمَل، بعد از آنکه نزدیک بود به اصحاب جَمَل بپیوندم و به کمک آنان وارد جنگ شوم، خدا مرا به وسیلهٔ سخنی که از رسول خدا ﷺ شنیده بودم هدایت و کمک کرد و در جنگ شرکت نکردم. هنگامی که رسول خدا ﷺ خبر یافت ایرانی‌ها

---

۱ ـ صحیح بُخاری جزء ششم ص ۱۰ باب کتاب‌النّبی الی کسری و قیصر چاپ مصر، محمدعلی صُبیح و اولاده.

دختر پادشاه خود را به زمامداری خویش برگزیده‌اند فرمود: «هرگز رستگار نمی‌شود قومی که زنی را به ولایت و زمامداری خویش برگزینند».

این حدیث علاوه بر صحیح بُخاری در سُنن نسائی جزء هشتم ص ۲۲۷ و مَسنَد احمد بن حَنبل جلد ۵ ص ۳۸ و کنزالعُمّال جلد ۶ ص ۴۰ حدیث ۱۴۷۶۳ نیز با قدری اختلاف در عبارت ذکر شده و در مَسنَد ابن حَنبل و کنزالعُمّال سبب صدور حدیث ذکر نشده است. و در همهٔ این منابع، حدیث مزبور از ابوبَکره نقل شده و معلوم می‌شود اصل حدیث همانست که در صحیح بُخاری آمده است و دیگران آن را با عبارات گوناگون نقل به معنی کرده‌اند؛ و این عادت راویان است که حدیث را نقل به معنا می‌کنند. در هرحال در اینجا یک حدیث بیشتر وجود ندارد که راوی آن منحصراً ابوبَکرة[۱] است.

این حدیث همانست که ابن قُدامهٔ حنبلی در مُغنی و شیخ طوسی در خلاف بـرای اثبات عدم مشروعیّت قضاوت زن به آن تمسّک کرده بودند و قبلاً سخنان ابن قُدامه و شیخ را آوردیم.

استدلال به این حدیث بـدین‌گونه است کـه گـفته‌انـد در ایـن حـدیث ولایت و زمامداری زن ممنوع شده و قضاوت شعبه‌ای از ولایت است پس قضاوت زن هم ممنوع خواهد بود. در اینجا مناسب است اشاره کنیم که ابوبَکرة، راوی این حدیث، فرماندهی جنگ را نیز از آن فهمیده است زیرا او می‌گوید در جنگ جَمَل که فرماندهی جنگ در طرف مخالف حضرت علی علیه‌السلام با عایشه بود، من اوّل متمایل شدم که به کمک عایشه

---

۱ ـ اسم ابوبَکَرة نُفَیع و پدرش حارث یا مسروح و مادرش سُمَیّه، کنیز حارث بن کلده، است، سَمَیّه مادر زیاد بن ابیه، سفّاک معروف و جدّهٔ ابن زیاد است، بنابراین ابوبَکرة با زیاد بن ابیه، پدر ابن زیاد از یک مادرند که می‌گویند روسپی بوده است و ابوسفیان به طور نامشروع با او همبستر می‌شد و گاهی می‌گفت زیاد را من در رحم سُمَیّه نهادم و سرانجام معاویه زیاد را فرزند ابوسفیان و برادر خود معرّفی کرد.
ابوبَکَرة هنگام محاصرهٔ طائف در سال هشتم هجری از دیوار قلعهٔ طائف پائین آمد و به نیروهای اسلام پیوست و رسول خدا(ص) او را آزاد کرد. او از صحابهٔ مشهور و مورد توجّه بوده و در جنگ جَمَل بی‌طرفی اختیار کرد و نه به کمک علی(ع) رفت و نه به کمک عایشه. ابوبکرة ساکن بصره شد و در سال ۵۰ یا ۵۱ یا ۵۲ هجری در بصره وفات کرد و ابوبرزهٔ اسلمی بر جنازهٔ او نماز خواند. (اسدالغابة جلد ٦ ص ۱۵۱ و تهذیب التّهذیب عسقلانی جلد ۱۰ ص ۴۶۹ چاپ حیدرآباد دکن).

وارد جنگ شوم ولی این سخن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله که در رابطه با شاه شدن دختر پادشاه ایران فرموده بود مرا هدایت کرد و از کمک به عایشه خودداری کردم. معلوم می‌شود ابوبَکره از مادّهٔ ولایت، که در حدیث آمده، فهمیده است که شامل فرماندهی جنگ نیز می‌شود و بدین سبب از شرکت در جنگی که فرماندهی آن به‌عهدهٔ زن بود خودداری کرد (البتّه جای این هست از ابوبَکره سؤال شود که آیا عدم جواز کمک به عایشه به علّت زن بودن او بود یا به علّت اینکه جنگ او تجاوزکارانه و نامشروع بود؟)

در هرحال این حدیث، ولایت زن را موجب بدبختی جامعه معرّفی کرده است کـه قضاوت و فرماندهی جنگ را باید از شاخه‌های آن به حساب آورد.

ولی مطلب مهمّ و اساسی در اینجا اینست که بدانیم آیا مقصود حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله اینست که حتّی اگر زمامداری جامعه به زنی مانند حضرت زهرا(س) سپرده شود، موجب بدبختی آن جامعه خواهد شد؟ آیا کسی می‌تواند چنین ادّعائی بکند؟ گمان نـمی‌رود کسی جرأت کند چنین سخن بی‌دلیلی بگوید، پس آنچه لازم است دقّت و تـعمّق در معنای این حدیث است. حضرت علی علیه‌السلام مـی‌فرماید: «**اعقلوا الخَبَر اذا سمعتموه عقل رعاية لاعقل رواية.**» (نهج‌البلاغه حکمت ۹۸) یعنی خبری راکه می‌شنوید با تعقّل و ژرف نگری در آن بیندیشید نه با سطحی‌نگری، حالا آیا تعقّل دقیق در این خبر چه اقتضائی دارد و چه معنائی را به ما می‌فهماند؟

پس از تأمّل و دقّت به‌نظر می‌رسد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در این حدیث توجّه به طیف اعمّ و اغلب زنان دارد و حالات و روحیّاتی که به طور عموم در زنان وجود دارد مـورد عنایت آن حضرت است و می‌خواهد بفرماید اگر زنی بدون توجّه به لیاقت و کفایتِ او به زمامداری مردم نصب شود و مانند دختر خسروپرویز[1]، که به حکم وراثت نه لیاقت

---

۱ ـ دو نفر از دختران خسروپرویز به پادشاهی ایران رسیدند: یکی نامش پوران و دیگری آزرمیدخت بود، پوران زنی باتدبیر و نسبت به مردم مهربان و خیرخواه بود و یک سال و چهارماه سلطنت کرد؛ و آزرمیدخت، که به فاصلهٔ کمتر از یک ماه بعد از پوران به پادشاهی رسید، زنی مغرور و بی‌رحم و خونریز بود و فرُّخ هُرمز، سپهبد خراسان، پدر رستم را

او را به پادشاهی برگزیدند، زمامداری مردم به زنی سپرده شود که توانائی ادارهٔ جامعه را ندارد، موجب بدبختی مردم خواهد شد؛ چون اکثریّت زنان تحت تأثیر احساسات واقع می‌شوند و جامعه‌ای که برمبنای احساسات بی‌مهار اداره شود، رو به سقوط می‌رود. البتّه این مطلب در جائی هم که مرد، زمامدار جامعه باشد صادق است زیرا در آن‌جا هم که مردان مدیریّت جامعه را به‌عهده دارند اگر برمبنای احساسات جوشان و با شعارهای تند و نسنجیده جامعه را اداره کنند، نه برمبنای تعقّل و تدبیر، جامعهٔ خود را به بدبختی و انحطاط سوق خواهند داد، نهایت اینکه زنان به طور اعمّ و اغلب بیشتر از مردان تحت تأثیر طغیان احساسات قرارمی‌گیرند.

با این بیان روشن می‌شود که اگر زنی لیاقتش در همهٔ جهات از مردان بیشتر و یا مساوی باشد، نمی‌توان گفت این حدیث در چنین موردی نیز زمامداری و قضاوت زن را منع می‌کند و نمی‌توان به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داد که در این حدیث فرموده است: زن فقط به خاطر زن بودن نه چیز دیگر از زمامداری و قضاوت ممنوع است و دادن چنین نسبتی به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله دور از حزم و احتیاط است.

روایت دوّم:

روایتی از طُرُق عامّه به امام محمّدباقر علیه‌السلام نسبت داده‌اند که ضمن آن فرموده است: «... **وَلا تولّی المرئةُ الْقضاءَ ولا تولّی الاِمارَة.**»[1] یعنی زن نباید متصدی قضاوت و یا امارت شود.

آ

به ناحق کشت و رستم که به جانشینی پدرش فرماندهی سپاه خراسان را داشت وقتی خبر قتل پدرش را شنید بالشکری عظیم حرکت کرده به مدائن آمد و آزرمیدخت رادستگیر نمود و به خونخواهی پدرش چشمان آزرمیدخت را از حدقه درآورد و سپس او را کشت، سلطنت آزرمیدخت شش ماه بود. (**تاریخ طبری جلد ۱ ص ۶۳ طبع مطبعهٔ استقامت مصر**) آنچه در حدیث مورد بحث دربارهٔ پادشاهی دختر خسرو پرویز آمده است می‌تواند اشاره به پادشاهی هر یک از این دو دختر خسروپرویز باشد.

۱ ـ خصال صدوق ص ۵۸۵ حدیث ۱۲.

این روایت علاوه بر اینکه سندش معتبر نیست مشتمل بر مطالبی است که قابل قبول نیست مثلاً می‌گوید: «... **لایجوز لَهُنّ نُزولُ الْغرفِ ولاتعلّمُ الْکتابَة**» (خصال ص ۵۸۶) یعنی برای زن جایز نیست که در طبقات فوقانی ساکن شوند و جایز نیست که نوشتن بیاموزند. و نیز می‌گوید: «... **لایجوز ان‌تری اظافیرها بیضاء ولو ان تمسها بالحناءِ مَسحاً**» (خصال ص ۵۸۷) یعنی برای زن جایز نیست که حَنا نبندد و ناخن‌هایش سفید باشد و باید ناخن‌هایش را حنا ببندد اگرچه اندک باشد. و نیز می‌گوید: «... **ولایجوز للمرأة ان تدخُل الحمّام فانّ ذلک محرّمٌ علیها**» (خصال ص ۵۸۸) یعنی داخل شدن در حمّام برای زن حرام است!

باید دانست که راویان بی‌تقوا در بسیاری از موارد مطالبی را طبق سلیقه‌های شخصی خود ضمن نقل حدیث به دروغ به پیغمبر یا امام نسبت می‌دادند که مطالب باطل ضمن این حدیث نیز از آن جمله است.

حالا با صرف‌نظر از اینکه سند این حدیث معتبر نیست و مشتمل بر مطالب باطلی نیز هست، همان‌طور که ضمن بیان روایت سابق توضیح داده شد، این حدیث نمی‌خواهد بگوید قضاوت و یا امارت برای زن فقط به علّت زن بودن حرام است بلکه می‌خواهد به یک واقعیّت اجتماعی اشاره کند و آن اینست که چون زنان به طور اعمّ و اغلب تحت تأثیر احساسات واقع می‌شوند، زمامداری زنان و نیز قضاوت آنان موجب نابسامانی اجتماع می‌شود ولی این دلیل نمی‌شود که اگر زنی لیاقتش از مردان بیشتر و یا مساوی است، زمامداری و قضاوت برای او حرام است.

روایت سوّم:

در تاریخ یعقوبی از طُرق عامّه روایتی از حضرت علی علیه‌السلام نقل می‌کند که در آن فرمود: «**یَأتی عَلَی‌النّاس زَمانٌ لایَعّزفیه الاّالماحِلُ ولایُستَظرفُ الّاالفاجر ولایُضَعَفُ الاّالْمُنْصِف**...

فَعند ذلک یکونُ سُلطانُ النّساءِ و مَشورةُ الاماءِ و امارَةُ الصّبیانِ.»[1] یعنی زمانی بر مـردم خواهد آمد که فقط سخن‌چینان فتنه‌انگیز عزیز می‌شوند و اهل فسق و فجور ظریف و خوش‌مشرب قلمداد می‌گردند و اهل انـصاف را تـضعیف مـی‌کنند در چـنین زمـانی حکومت به دست زنان و با مشورت کنیزان خواهد بود و کودکان حاکم خواهند شد.

و همین خبر به نقل «مصادر نهج‌البلاغه» (ج ۴ ص ۹۵) در کامل مبرّد با اختلاف کمی آمده است؛ و نیز در نهج‌البلاغه کلمات قصار شمارهٔ ۱۰۲ با اندکی تفاوت ذکر شده است و از جمله به جای «سُلطان النّساء» عبارت «یکون السُّلطانُ بمشورة النّساء» نقل شده است.

در اینجا در رابطه با روایت مزبور گفته‌اند «چون حضرت علی علیه‌السلام در مقام مذمّت از جامعه‌ای بوده است که حکومت را به زنان می‌سپارند یا جامعه را با مشورت زنان اداره می‌کنند معلوم می‌شود زمامداری زنان و مشورت با آنان در امر حکومت در نظر اولیای دین مذموم است؛ پس نباید ولایت را به زنان داد و قضاوت نیز، که شاخه‌ای از ولایت است، نباید به زنان سپرده شود.»

ولی آیا در اینجا حضرت علی علیه‌السلام می‌خواهد حکم تکلیفی را بیان کـند و بـفرماید دادن ولایت به زنان و یا مشورت با آنان در امر حکومت حرام است و یا می‌خواهـد حکم وضعی را بیان کند و بفرماید اگر زن را به ولایت یا قضاوت برگزینند، نافذ نیست؟ به نظر می‌رسد که امام نه می‌خواهد حکم تکلیفی را بیان کند و نه حکم وضعی را، بلکه می‌خواهد بفرماید چون زنان به طور اعمّ و اغلب تحت تأثیر احساسات واقع می‌شوند اگر ولایت به آنان سپرده شود، جامعه رو به انحطاط می‌رود و خبر داده است کـه در آینده چنین زمانی خواهد آمد.

بنابراین از حدیث مزبور نمی‌توان فهمید که سپردن ولایت و قضاوت به زنانی که از مردان لایق‌ترند و یا مساوی هستند حرام شرعی است و یا نافذ نیست.

---

۱ - تاریخ یعقوبی جزء دوّم ص ۱۹۸ چاپ نجف مطبعهٔ حیدریّه.

روایت چهارم:

ابوهریره از رسول خداﷺ حدیثی نقل می‌کند که ضمن آن آمده است: «... **اذا کانت أُمرائکم شِرارَکُم و اغنیائکم بخلائکم و امورکم الی نسائکُم فبطنُ الارض خیرٌ لکم من ظهرها.**»[۱] یعنی زمانی که حاکمان شما بدان شما باشند و ثروتمندان شما بخیلان شما باشند و زمام امور شما به زنان سپرده شود، زیرِ زمین برای شما بهتر است از روی آن، یعنی در آن صورت مرگ برای شما بهتر از زندگی خواهد بود.

ممکن است تصوّر شود که در این حدیث سپردن امور به دست زنان در ردیف بدی حاکمان و بخل ثروتمندان از عوامل بدبختی جامعه در حدّ بسیار بالا شمرده شده است، به اندازه‌ای که در آن صورت مرگ برای جامعه بهتر از زندگی خواهد بود؛ و از اینجا معلوم می‌شود سپردن کارها به دست زنان و نیز قضاوت آنان نامشروع و غیرنافذ است. ولی همان‌طوری که قبلاً نیز گفته و تکرار شد این حدیث نه حرمت ولایت و قضاوت زنان را ثابت می‌کند و نه عدم صحّت و نفوذ آن را بلکه اشاره دارد به همان وصف عمومی زنان که عواطف و احساسات آنان زودتر از مردان تحریک می‌شود و اگر بدون احراز لیاقت زنان کارها به آنان سپرده شود، به‌طور غالب رنج‌آور و انحطاط‌آفرین خواهد بود و این ثابت نمی‌کند که ولایت و قضاوت زنانِ لایق گناه است و غیرنافذ.

ضمناً در این حدیثِ ابوهُریرهٔ کذائی روشن نشده است که سپردن چه اموری به دست زنان موجب بدبختی جامعه خواهد شد. باید از ابوهُریره پرسید: آیا سپردن پرورش اولاد و ادارهٔ امور داخلی منزل و پرستاری بیماران و کار ماشین‌نویسی و امور کامپیوتری و کارهای آزمایشگاهی و مامائی و پزشکی برای بانوان و جرّاحی آنان، و امور دیگری از این قبیل، آیا سپردن اینگونه کارها به زنان نیز موجب بدبختی جامعه خواهد شد؟!

---

۱ ـ سُنن ترمِذی ج ۳ ص ۳٦۱ باب ٦۴ از ابواب فتن حدیث ۲۳٦۸ به نقل ولایت فقیه آیة‌الله منتظری ج ۱ ص ۳۵۵.

روایت پنجم:

راویان عامّه روایتی را به طور مُرسَل از عایشه نقل کرده‌اند که او به رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داده است با این عبارت: «**لاتَکُون المرأَةُ حکماً تقضی بین العامَّة**»[1] یعنی زن حکَمَ قرارداده نمی‌شود که بین عامّهٔ مردم قضاوت کند.

عبارت روایت به صورت نفی است که مقصود از آن نهی است ولی آیا این نهی تحریمی است یا تنزیهی؟ هر دو احتمال وجود دارد؛ اگر تحریمی باشد، معنایش اینست که برای زن حرام است حَکَم و قاضی شود و بین مردم قضاوت کند؛ و اگر نهی تنزیهی باشد، معنایش اینست که بهتر است زن حَکَم و قاضی نشود که بین مردم قضاوت کند.

این حدیث از طرفی به طور مُرسَل نقل شده که راویانش مشخّص نشده است، و این نقطهٔ ضعفی برای آن محسوب می‌شود، و از طرفی به لحاظ معنی و محتوی دو احتمال متساوی در مدلول آن هست که معلوم نیست نهی در آن تحریمی است یا تنزیهی؟ آیا با توجّه به نقطهٔ ضعفی که در سندِ آن هست و با توجّه به اینکه دو احتمال متساوی در دلالت آن وجود دارد، یک فقیهِ دقیق می‌تواند با استناد به این حدیث با اطمینان خاطر فتویٰ بدهد که قضاوت برای زن حرام است؟ البتّه نه، اگر فقیهی چنین بگوید، فقیه دیگر در مقابل او می‌گوید می‌توان گفت: نهی در این حدیث تحریمی نیست بلکه تنزیهی است و مقصود اینست که بهتر است زن از تصدّی قضاوت خودداری کند زیراکار قضاء بسیار سنگین و طاقت‌فرساست و چون در فضای قضاوت طرفین دعویٰ با هم کشمکش دارند، محیط قضاء محیط جنگ اعصاب و برخوردهای تند متخاصمین است و قاضی باید سخنان تلخ و آزاردهندهٔ طرفین را بشنود و تحمّل کند و با بردباری و صبوری و مجاهدهٔ با نفس در گفته‌های آنان بیندیشد و حتّی شب‌ها پرونده‌های مطروحه را مطالعه کند و با نهایت وسواس برای کشف حقیقت بکوشد تا سرانجام بتواند در میان تضادّها و تعارض‌ها راهی نه چندان روشن به سوی واقع بیابد و حکم صادر

---

۱ ـ کنزالعمّال از متّقی هندی جلد ٦ ص ۷۹ حدیث ۱۴۹۲۱.

کند آن هم نه حکمی صددرصد قطعی بلکه از روی شواهد و امارات ظاهری که غالباً وجدان قاضی را راضی نمی‌کند؛ و چنین کار سنگین و خسته کننده‌ای را بهتر است بانوان با آن لطافت روح و ظرافت طبع و احساسات رقیقی که دارند بـه‌عهده نگـیرند تـا از فشارها و سختی‌هایش در امان باشند.

با این بیان، در حقیقت، حدیث مزبور رعایت حال زنان را کرده و با نهی تنزیهی به کمک آنان شتافته و خواسته است که بانوان این مسئولیّت طاقت‌فرسا را نپذیرند تا از فشارها و سختی‌های آن مصون بمانند. بنابراین نمی‌توان با اطمینان‌خاطر گفت: ایـن حدیث قضاوت زن را تحریم کرده است به طوری که اگر یک بانوی لایق و پرتحمّلی قضاوت را بپذیرد و سختی‌هایش را تحمّل کند، مرتکب گناه شده باشد.

روایات مسأله از طُرُق شیعه:

روایاتی نیز از طُرق شیعه در ارتباط با مسألهٔ مورد بحث نقل شده است که بعضی از آنها را در اینجا می‌آوریم:

روایت اوّل:

شیخ صدوق رضوان‌الله‌علیه در اواخر «**من‌لایحضره‌الفقیه**» باب نوادر، که آخرین باب کتاب است، یک حدیث بسیار طولانی می‌آورد که همهٔ راویان آن مجهول هستند[1] و آن را به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داده‌اند و ما چند جمله از آن را نقل می‌کنیم. در حدیث مـذکور چنین آمده است: «... **لَيْسَ عَلَى النّساء جُمعةٌ ولاجماعة ولا اذان ولااقامة ولاعيادةُ مريض ولا اتّباع جنازة ولا هَرْولةٌ بين الصّفا و المروة ولا استلام الحجر ولا تولّي القضاء...**»[2]

یعنی بر زنان نه نماز جمعه واجب است نه نماز جماعت و نه اذان و نه عیادت مریض

---

۱ ـ روضة المتّقین از مجلسی اوّل جلد ۱۴ ص ۱۰۳.
۲ ـ من لایحضر ج ۴ ص ۳۶۴ باب النّوادر حدیث ۵۷۶۲.

و نه تشییع جنازه و نه هَروَله بین صفا و مروة و نه استلام حجرالاسود و نه تصدّی قضاوت.

ممکن است تصوّر شود که عبارت «ولا تولّی القضاء» در این حدیث دلالت می‌کند که قضاوت برای زنان حرام است، ولی با توجّه به جمله‌های قبل از آن که دلالت دارد: نماز جمعه و جماعت و اذان و اقامه و سایر کارهای مذکور در حدیث بر زنان واجب نیست معلوم می‌شود مقصود حدیث اینست که تصدّی قضاوت که بر مردان، در صورت وجود شرائط، واجب کفائی است بر زنان واجب نیست. پس در واقع این حدیث می‌خواهد تخفیف‌هایی را که شارع در بعضی از امور برای زنان در نظر گرفته است بیان کند، بنابراین هدف حدیث اینست که تکلیف وجوب را بردارد نه تکلیف حُرمت را وضع کند وبگوید: قضاوت برای زنان حرام است، همان‌طورکه نمی‌توان گفت این حدیث نماز جمعه و جماعت و اذان و اقامه و عیادت مریض و تشییع جنازه و استلام حجرالاسود را بر زنان حرام کرده نمی‌توان گفت: تصدّی قضاوت را برای زنان حرام کرده است، و همان‌طورکه حکم تکلیفی، یعنی حرمت قضاوت زنان، از این حدیث استفاده نمی‌شود حکم وضعی، یعنی عدم صحّت و نفوذ قضاوت زنان، نیز استفاده نمی‌شود.

بعضی گفته‌اند: «اگر عبارت «لاتَولّی» در این حدیث فعل باشد نه مصدر که بگوئیم در اصل، «لاتتولّی» بوده و یک تاء از آن حذف شده و فعل نفی است که معنای نهی می‌دهد، در این‌صورت ظاهرش اینست که حکم وضعی را بیان می‌کند و می‌گوید قضاوت زنان نافذ نیست[1] ولی ما می‌گوئیم «در این فرض نیز معنای حدیث این نیست که قضاوت زنان نافذ نیست بلکه به قرینهٔ اینکه در جمله‌های قبل تخفیف‌هائی که شارع از باب لطف برای زنان درنظر گرفته بیان شده است، باید گفت جملهٔ «وَلاتولّی القضاء» معنای نهی تنزیهی می‌دهد و می‌خواهد بگوید: چون قضاوت کاری سخت و طاقت‌فرساست بهتر است بانوان متصدّی آن نشوند تا از سختی‌ها و فشارهای آن در امان باشند نه اینکه

۱ ـ ولایة فقیه آیةالله منتظری.

اگر سختی‌های آن را بپذیرند و حکم صادر کنند، حکمشان نافذ نیست.

روایت دوّم:

طبق نقل ابن طاووس، محمّدبن یعقوب کُلینی، صاحب کافی، در کتاب «رسائل» خود نصیحت‌نامهٔ بسیار مفصلی از حضرت علی علیه‌السلام نقل می‌کند که آن را برای امام حسن مجتبی علیه‌السلام نوشته است.[۱] و همین نامه در نهج‌البلاغه بخش نامه‌ها به شمارهٔ ۳۱ ذکر شده است.

در این نامه عبارتی وجود دارد که از مشورت با زنان نهی می‌کند و آن عبارت چنین است: «... **ایّاکَ وَ مَشاوَرة النّساءِ فَاِنّ رأیهُنَّ الی افنٍ وَ عزمَهُنَّ الی وَهْنٍ...**»[۲] یعنی از مشورت با زنان پرهیز کن زیرا رأی آنان سُست و عزم آنان ضعیف است.

روایات دیگری نیز به همین مضمون وجود دارد و در بعضی از آنها توصیه شده است که با زنان مشورت کنید و برخلاف رأی آنها عمل نمائید و حتی در یک حدیث غیرمعتبر آمده است: «**کان رسول‌الله اذااراد الحرب دعا نسائه فاستشارهنَّ ثمّ خالفهن**»[۳] یعنی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هر وقت قصد جنگ داشت زنان خود را احضار می‌کرد و با آنان مشورت می‌نمود آنگاه برخلاف رأی آنان رفتار می‌کرد.

گاهی گفته می‌شود در جائی که طبق روایات مشورت با زنان ممنوع باشد به طریق اولی قضاوت آنان که حسّاس‌تر است ممنوع خواهد بود.

ولی در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که: می‌دانیم منظور از مشورت استفاده از فکر و تخصّص و آگاهی مشورت شونده است؛ حالا اگر زنانی در موضوعات خاصّی آگاهی و تخصصّ بیشتری از مردان داشته باشند، چرا از آنان استفاده نشود؟ آیا این برخلاف حکم عقل نیست که استفاده از تخصّص و تجربهٔ زنان فقط به دلیل زن بودن ممنوع

---

۱ - مصادر نهج‌البلاغه ج ۳ ص ۳۱۱.
۲ - نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام ص ۹۳۸.
۳ - کافی جلد ۵ ص ۵۱۸ حدیث ۱۱.

باشد؛ حتّی آن‌جا که بیش از مردان آگاهی داشته باشند؟

پاسخ این سؤال اینست که به حکم عقل باید مشورت با زنان در آن‌جا که آگاهی و تجربه دارند تجویز شود به ویژه در جائی که بیش از مردان آگاهی داشته باشند و همین حکم عقل در حدیثی از حضرت علی‌عليه‌السلام آمده است آن‌جا کـه مـی‌فرماید: «ايّاکَ و مشاورة النّساء الاّمَن جَرّبت بكمال عقلٍ» یعنی از مشورت با زنان پرهیز کن مگر زنانی که کمال عقل آنان را با تجربه احراز کرده باشی. این حدیث در بحارالانوار جلد ۱۰۳ ص ۲۵۳ چاپ ایران آمده است. طبق این حدیث حضرت علی‌عليه‌السلام کمال عقل و آگاهی را در مشورت شونده شرط می‌داند و زن بودن را مانع جواز مشورت نمی‌شمارد و از مفهوم سخن امام برمی آید مشورت با کسانی که عقل و درکشان ضعیف باشد موجّه نیست چه مرد باشند و چه زن.

خوب است کسانی که در این مقوله سخن می‌گویند یا چیز می‌نویسند مواظب باشند که به طور مطلق نگویند و ننویسند که اسلام مشورت با زن را ممنوع کرده است زیرا این هم نوعی تحقیر بی‌دلیل زن است و هم مردم را به اسلام بدبین می‌کند و این خسارت کمی نیست.

حالا جای این سؤال هست که اساساً چرا اوّل به طور کلی مشورت با زنان را منع می‌کنند و سپس موردی راکه عقل و درایت زن احراز شده باشد از آن استثنامی‌نمایند؟

پاسخ اینست که چون احساسات بانوان زودتر تحریک می‌شود و بر عقلشان غلبه می‌کند باید گفت غلبهٔ احساسات در بانوان اصل است و غلبهٔ عقل، استثناء، از این‌رو طبیعی است که بگویند: «با زنان مشورت نکنید مگر آن‌جا که عقل و درایت آنان را با تجربه احراز کرده باشید.» چنانکه در سخن حضرت علی‌عليه‌السلام، که قبلاً نقل شد، آمده بود و این نه تحقیر زن است و نه چـیزی از ارزش او مـی‌کاهد بـلکه وی را در جـایگاه واقعی‌اش قرار می‌دهد.

از آنچه گذشت روشن شد که مشورت با زنان در اسلام به طور مطلق ممنوع نیست و

بانوانی که دارای آگاهی و تخصّص و دقّت نظر باشند، طرف مشورت قرار می‌گیرند و از رأی آنان مانند مردان استفاده می‌شود؛ پس این استدلال، که چون مشورت با زنان ممنوع است به طریق اولی قضاوت آنان ممنوع خواهد بود، صحیح نیست و باید گفت همان‌طور که مشورت با زنان آگاه ممنوع نیست اگر زنی همهٔ شرائط قضاء را کامل‌تر از مردان یا مساوی با آنان داشته باشد، به حکم قابلیّتی که دارد، قضاوت برای او نه حرام است و نه غیرنافذ.

روایت سوّم:

در نهج‌البلاغه سخنی از حضرت علی عليه‌السلام نقل شده و گفته‌اند آن را بعد از جنگ جَمَل، که فرماندهی نیروهای مهاجم با عایشه بود، ایراد فرموده است قسمتی از آن سخن اینست:

«معاشِرالنّاس، انّ النّساءَ نواقصُ الایمان، نواقصُ الحُظُوظِ، نواقصُ العُقُول، فامّانقصان ایمانِهِنّ فقُعُودهنّ عن الصلوة و الصیّام ایّام حیضهنّ. و امّا نقصان عقولهنّ فشهادةُ امرأتین کشهادة الرّجل الواحد. و امّا نقصانُ حظوظهنّ فمواریثهنّ علی الانصاف من مواریث الرّجال فاتّقوا شرارالنّساءِ و کونوا من خیارهنّ علی الحذر...»(١)

یعنی ای مردم! بدون شک زنان، ایمانشان ناقص و بهره‌هاشان ناقص و عقلهاشان‌ناقص است، امّا نقصان ایمانشان به اینست که در ایّام عادت زنانگی نماز و روزه را ترک می‌کنند و امّا نقصان عقلهاشان دلیلش اینست که گواهی دو زن معادل گواهی یک مرد است و امّا نقصان بهره‌هاشان به اینست که ارث آنان نصف ارث مردان است، پس از بدانِ زنان بپرهیزید و با خوبانشان با مراقبت و هُشیاری برخورد کنید...

در روایات دیگری نیز عبارت «**ضعیف‌العقل**» دربارهٔ زنان به کار رفته است و از جمله: در نهج‌البلاغه نامهٔ ۱۴ و در کافی جلد ۵ ص ۳۹.

---

١ ـ نهج‌البلاغه فیض الاسلام ص ١٧٩ بخش خطبه‌ها خطبهٔ ٨٠.

گاهی تصوّر می‌شود که چون به حکم این روایات عقل زنان ناقص است، سپردن قضاوت به آنان حرام است و غیرنافذ.

ولی در اینجا لازم است معنای این عبارت که در سخن امام آمده است درست روشن شود که مقصود از ناقص بودن عقل زنان چیست، چون این یک مسألهٔ تعبّدی نیست که ما چشم بسته بپذیریم بلکه یک واقعیّت خارجی است که لمس می‌شود و باید بدانیم آنچه در رابطه با عقل زنان در خارج لمس می‌شود چیست؟

بهتر است در خود سخن امام دقّت کنیم تا راه برای فهم مطلب باز شود. در اینجا امام نقصان سه چیز را در زنان مطرح کرده است: یکی نقصان ایمان و دیگری نقصان عقل و سوّم نقصان سهم و بهره. آنگاه امام دربارهٔ نقصان ایمان زنان توضیح می‌دهد که مقصود ترک نماز و روزه در ایّام قاعده گی است، عبارت «**ناقص‌الایمان**» در عرف مردم ما معنای مذمومی دارد و در محیط ما بدواً به ذهن متبادر می‌شود که ناقص الایمان یعنی کسی که اعتقاد کامل و صحیح به خدا و رسول و معارف دینی ندارد و این مذمّت تلخ و غیرقابل تحمّلی است ولی امام توضیح می‌دهد که مقصود از نقصان ایمان ترک نماز و روزه است، معلوم است که ترک نماز و روزه در ایّام عادت زنانگی یک تکلیف واجب الهی است و خداوند آن را از باب لطف مقرّر کرده و در حقیقت برای بانوان تخفیفی قائل شده و بر آنان واجب کرده است که این تخفیف در تکلیف را بپذیرند و حتماً از این لطف الهی استفاده کنند.

می‌بینیم که وقتی معنای نقصان ایمان روشن می‌شود تازه می‌فهمیم که این مذمّت زنان نیست بلکه بیان لطف الهی است که برای آنان منظور شده است. در عُرف ادبیّات یکی از انواع مَجاز مُرسَل، اطلاق سبب و ارادهٔ مُسبّب است که در اینجا به کار رفته است یعنی چون ایمان سبب انجام نماز و روزه می‌شود، در اینجا ایمان اطلاق شده و مقصود، مسبّب آن یعنی نماز و روزه بوده است، پس نقصان ایمان یعنی نقصان نماز و روزه و نقصان نماز و روزه لطفی است از جانب خداوند که به عنوان تخفیف در تکلیف برای

زنان منظور شده است، بنابراین، نقصان مزبور به خداوند و لطف او مربوط مـی‌شود و چیزی که از جانب خدا باشد هرگز مذموم نیست.

با این بیان روشن می‌شود که کلمهٔ **«نواقص‌الایمان»** در سخن امام حاوی مذمت زنان نیست زیرا عادت زنانگی یک حالت طبیعی و غیراختیاری است و سقوط نماز و روزه یک تکلیف و تخفیف شرعی و زن را به خاطر هیچیک از این دو نمی‌توان مذّمت کرد.

امّا نقصان ارث زنان که نصف مردان است، چون مرد مهریّه به زن می‌دهد و نیز هزینهٔ زندگی زن و عائله را می‌پردازد، دو برابر زن ارث می‌برد تا تعادل اقتصادی برقرار گردد و این مذمّتی برای زنان نیست.

امّا در مورد نقصان عقل زنان، که در سخن امام است، باید دانست که در اینجا عقل زنان در برابر احساساتشان قرارگرفته و در رابطه با طغیان احساسات سـنجیده شـده است. منشأ پیدایش جنگ جَمَل، که این سخن امام پس از آن ایراد شد، احساسات تند و بی‌مهار عایشه بود که حضرت علی علیه‌السلام دربارهٔ آن می‌فرماید: «کینه‌ای کـه در سـینهٔ عایشه نسبت به من وجود داشت مانند دیگ آهنگر مـی‌جوشید **وضغن غلافی صدرها کمرجل القین»**[1] این احساسات منفی و تند و افراطی با عقل عـایشه در سـتیز بـود و سرانجام بر عقل او غلبه کرد و موجب ریختن خون حدود پانزده هزار انسـان در یک روز شد که شروع حمله از طرف عایشه بود و امام هرچه کوشید که از آن جلوگیری کند نتوانست. در صحنهٔ زندگی خانوادگی و اجتماعی زنان این درگیری احساسات با عقل به طور دائم وجود دارد و به طور اعمّ و اغلب، احساسات بر عقل چیره مـی‌شود. بـا مراجعه به پرونده‌های طلاق و مصاحبه با زوج‌های از هم جدا شده و بررسی علل وقوع طلاق‌های ناموجّه، روشن می‌شود که درصد بالائی از این طلاق‌های زیان‌آور معلول غلبهٔ احساسات زنان بر عقلشان بوده است که در بسیاری از موارد خـودشان بـه آن اعتراف دارند.

---

۱ ـ نهج‌البلاغه فیض الاسلام خطبهٔ ۱۵۵ ص ۴۸۷.

حضرت علی عليه السلام در این سخن خود به طیف اعمّ و اغلب بانوان توجّه دارد و یک واقعیت ملموس اجتماعی را بیان می‌کند و می‌خواهد بفرماید: در اکثریّت زنان هنگام تعارض احساسات و عقل، احساسات غلبه می‌کند و این برای بانوان یک حالت طبیعی است و به همین علّت شهادت دو زن در امور مالی معادل شهادت یک مرد است و در سورهٔ بقره آیهٔ ۲۸۲ به آن اشاره شده است و امام همین را به عنوان دلیل برای نقصان عقل زن می‌آورد.

بنابراین مقصود امام از نقصان عقول زنان، مغلوب شدن عقل آنان هنگام طغیان احساسات است آن هم نه صد در صد بلکه به طور غالب؛ و با این توضیح روشن شد که عبارت «**نواقص العُقُول**» در سخن علی عليه السلام دلالت نمی‌کند که اگر بانویی واجد همهٔ شرائط قضاء بیش از مردان و یا مساوی آنان باشد و مغلوب احساساتش نیز نشود، قضاوت برای او حرام است و غیرنافذ؛ و باید گفت این برخلاف عقل و عدل است که یک انسان لایق‌تر یا مساوی همردیفانش را فقط به خاطر جنسیّت از خدمت به خلق محروم کنند؛ و محروم کردن او از خدمت ظلمی مضاعف خواهد بود یعنی هم ظلم به یک فرد لایق و هم ظلم به جامعه؛ و چنین ظلمی مخالف با روح اسلام است، اسلامی که شعارش دعوت به عدل و احسان است، «**انّ‌الله یأمر بالعدل وَالْاِحْسٰانِ.**»

اصل قابلیّت قابل تخصیص نیست:

یکی از احکام بدیهی عقل اینست که باید مشاغل برمبنای قابلیّت به افراد سپرده شود و هرکس برای هر کاری قابلیّتش بیشتر باشد، برای تصدّی آن شایسته‌تر است. قبلاً سخن حضرت علی عليه السلام را آوردیم که می‌فرماید: «**ان احقّ النّاس بهذاالامر اقواهم علیه واعلمهم بامرالله فیه**» [1] یعنی شایسته‌ترین مردم برای زمامداری کسی است که توانائی او برای ادارهٔ جامعه از همه بیشتر و به امر خدا در این باره آگاه‌تر باشد. امام در اینجا

---

۱ ـ نهج‌البلاغه فیض الاسلام خطبهٔ ۱۷۲ ص ۵۵۸.

همین حکم بدیهی عقل را گوشزد می‌کند نه یک مطلب تعبّدی را و ایـن حکـم عـقل اختصاص به مسألهٔ زمامداری ندارد بلکه در مورد همهٔ منصب‌های اجرایی و قضائی و فرهنگی و صنعتی و غیر اینها، که به نوعی به ادارهٔ امور جامعه مربوط می‌شود، جاری است و هرکس قابلیّتش برای تصدّی هر منصبی بیشتر باشد، باید کار به او سپرده شود و اگر نشود، برخلاف حکم عقل و برخلاف مصلحت جامعه خواهـد بـود و کـاری کـه برخلاف حکم عقل و خلاف مصلحت جامعه باشد در شرع جایز نیست، و باید دانست این حکم بدیهی عقل، قابل تخصیص نیست که مثلاً گفته شود: در مورد سپردن قضاوت به بانوان به آن تخصیص می‌زنیم و می‌گوئیم اگر بانوئی توانایی‌اش بـرای قـضاوت و آگاهی‌اش به علم آن بیش از مردان باشد به دلیل زن بودنش نباید به منصب قضاء نصب شود، این تخصیص قابل قبول نیست؛ زیرا حکم بدیهی عقل مانند قواعد ریاضی قابل تخصیص نیست و همان‌طور که نمی‌توان گفت مثلاً ۹ × ۹ در همه جا ۸۱ می‌شود مگر آن‌جا که معدودگر دو باشد، همچنین نمی‌توان گفت ظلم در همه جا قبیح است مگر ظلم به همسایه؛ قبیح بودن ظلم حکم بـدیهی عـقل است و در هـیچ مـوردی تـخصیص نمی‌پذیرد، این مطلب هم که هرکس قابلیّتش برای هرکاری بیشتر است باید کار به او سپرده شود، حکم بدیهی عقل است و نمی‌توان در مورد قضاوت بانوان به آن تخصیص زد و گفت اگر زن در حدّ بالایی هم شرائط قضاء را بیش از مردان دارا باشد، نباید قاضی شود، پس به حکم قاعدهٔ عقلی مزبور باید گفت: تصدّی قضاء برای بانوانِ واجد شرائط مجاز و بلامانع است.

بیان دیگر:

این مطلب را به نوعی دیگر نیز می‌توان بیان کرد با این توضیح که بگوئیم این سخن حضرت علی علیه‌السلام که فرمود: «شایسته‌ترین مردم برای ادارهٔ جامعه کسی است که برای انجام آن تواناتر و به حکم خدا دربارهٔ آن آگاه‌تر باشد» اطلاق دارد و شامل مرد و زن و

خُنثی می‌شود و در مورد قضاوت نیز، که شعبه‌ای از ادارهٔ جامعه شمرده می‌شود، این اطلاق جاری است، بنابراین، زنی که توانایی‌اش برای قضاوت و آگاهی‌اش از علم قضاء بیش از مردان باشد، مشمول این سخن امام است و باید به منصب قضاء نصب شود و دلیلی وجود ندارد که اطلاق کلام امام را تقیید کند؛ پس باید به اطلاق آن عمل شود، و اگر بگویند روایاتی که شیخ طوسی و فقهای دیگر برای عدم جواز قضاوت زن به آنها استدلال کرده‌اند اطلاق کلام حضرت علی علیه السلام را تقیید می‌کند، می‌گوئیم: قبلاً روشن کردیم که این روایات مدّعای شیخ طوسی و فُقهای همفکر او را ثابت نمی‌کند، این فقهاء ادّعا نکرده‌اند که فلان حدیث صریحاً گفته است قضاوت برای زن حرام و غیرنافذ است تا گفته شود حدیث مفروض، اطلاق کلام امام را تقیید می‌کند؛ بلکه شیخ طوسی و فقهای دیگر برداشت خود را از روایات بیان کرده‌اند و ما توضیح دادیم که این برداشت قابل قبول نیست، و نتیجه اینکه دلیل قابل اعتمادی وجود ندارد که اطلاق کلام امام را تقیید کند و بنابراین، اطلاق آن به حال خود باقی است و شامل آن‌جا که زنی قابلیّتش برای قضاوت بیش از مردان باشد نیز می‌شود و باید به اطلاق کلام امام عمل کرد و چنین زن لایق‌تر از مردان را به قضاوت گماشت.

و اگر بگویند: فقهای شیعه اجماع دارند که قضاوت برای زن جایز نیست و این اجماع اطلاق کلام امام علی علیه السلام را تقیید می‌کند، می‌گوئیم: چون این اجماع مدرکش همین روایاتی است که فقهاء به آنها استدلال کرده‌اند، دلیل مستقلّی محسوب نمی‌شود و کاشف رأی معصوم نیز نیست و به این دلیل حجیّت ندارد پس نمی‌توان با این اجماع ادّعائی اطلاق کلام امام را تقیید کرد و زن را از این اطلاق خارج نمود.

جمع‌بندی و نتیجهٔ بحث:

مطالب گفته شده را می‌توان به صورت ذیل جمع‌بندی و ازآن نتیجه‌گیری کرد:

۱- آیاتی از قرآن که برای اثبات عدم مشروعیّت قضاوت بانوان به آنها استدلال

شده است، دلالت بر عدم مشروعیّت قضاء برای بانوان ندارد.

۲- روایاتی نیز که برای اثبات ممنوعیّت قضاوت بانوان به آنها استدلال شده است، دلالت بر ممنوعیّت قضاء برای بانوان ندارد.

۳- اجماعی که بعضی از فقهای شیعه در مورد عدم مشروعیّت قضاء برای بانوان ادّعا کرده‌اند اجماع مدرکی است و مدرکش همان روایاتی است که گفتیم دلالت بر مقصود آنان ندارند، بنابراین، اجماعی که ادّعا شده است، بر فرض ثبوت، دلیل مستقلّی محسوب نمی‌شود و کاشف رأی معصوم نیست و بنابراین حجّت نخواهد بود و نمی‌توان به آن استناد کرد.

نتیجهٔ نهائی اینکه چون هیچگونه دلیل قابل قبولی بر ممنوعیّت قضاوت برای بانوان وجود ندارد به حکم اصالة الجواز، که در همهٔ کارها جاری است، باید گفت: بانوانی که شرایط قضاء را بیش از مردان یا مساوی با آنان دارند می‌توانند متصدّی منصب قضاء شوند و حکمی که صادر می‌کنند مشروع و لازم الاجرا خواهد بود.

انتخاب اَحسن:

حالا که معلوم شد دلیل قاطعی بر حرمت قضاوت برای بانوان وجود ندارد، پیشنهاد می‌شود در گفته‌ها و نوشته‌ها و رسانه‌ها این مسأله را به صورت خشک و تحمیلی مطرح نکنند و نگویند اینست و جز این نیست که زن اگرچه لایق‌تر از مردان باشد، فقط به دلیل زن بودن قضاوت برای او حرام است و این مطلب را القاء نکنند که این یک تعبّد شرعی و حکم قطعی اسلام است زیرا اینگونه مطرح کردن مسئله، انتخاب احسن نیست بلکه به چند دلیل نامطلوب و زیان‌آور است:

دلیل اوّل اینکه با توجّه به ضعف‌ها و اشکال‌هائی که در دلیل‌های قائلان به عدم جواز قضاوت برای بانوان وجود دارد برخلاف حزم و احتیاط و بلکه غیرعالمانه است که با جزمیّت گفته شود: عدم جواز قضاوت برای زن یک حکم تعبّدی قطعی از طرف

شارع اسلام است، و سخن عالمانه اینست که گفته شود: عدم جواز قضاوت برای زن از مسلّمات اسلام نیست بلکه برداشت عدّه‌ای از فقهای اسلام است.

دلیل دوّم اینکه دانشمندان بی‌طرفی را که از بیرون و خارج از محیط اسلام به این مسأله نگاه می‌کنند به اسلام بدبین می‌کند زیرا آنان این مسأله را با معیارهای حقوقی می‌سنجند و هنگامی که می‌بینند دلیل علمی قانع کننده‌ای در مورد عدم جواز قضاوت برای بانوان وجود ندارد و موازین حقوقی آن را تأیید نمی‌کند، در قلب خود نسبت به اصل اسلام احساس بدبینی می‌کنند و دیگر توجّه ندارند که ممنوعیّت قضاوت برای بانوان از مسلّمات اسلام نیست و بین فقهای اسلام در این مسأله اختلاف وجود دارد.

دلیل سوّم اینکه در قلب بانوان مسلمان نسبت به اسلام ایجاد عقده می‌کند زیرا آنان نمی‌توانند بپذیرند بانوانی که از هر جهت لایق‌تر از مردان یا مساوی با آنان هستند فقط به علّت زن بودن حق قضاوت ندارند، اگر ممنوعیّت قضاوت برای بانوان با جزمیّت و «اینست و جز این نیست» به اسلام نسبت داده شود، زنان مسلمان به طور ناخودآگاه نسبت به اسلام احساس منفی پیدا می‌کنند و با خود می‌گویند: چرا اسلام انسانِ لایق‌تر از دیگران یا مساوی با آنان را برخلاف عدل و انصاف از حقّ طبیعی خود محروم می‌کند و شخصیّت انسانی او را تحقیر می‌نماید؟

به حکم دلیل‌هایی که گفته شد انتخاب احسن این نیست که با جزمیّت گفته شود در فقه اسلام قضاوت برای بانوان حرام و غیرنافذ و برخلاف رضای شارع است بلکه انتخاب احسن اینست که این مسأله به صورت واقعی خود مطرح شود و با صراحت اعلام گردد که بین فقهای اسلام اختلاف است که آیا قضاوت برای بانوان مُجاز و نافذ است یا نه؟ و هر عالم آگاه از مبانی اجتهاد، چه مرد باشد و چه زن و چه خُنثی، می‌تواند در این مسأله اجتهاد کند و به رأی خود عمل نماید، بنابراین اگر بانوانی در این باره اجتهاد کردند و به این نتیجه رسیدند که در اسلام قضاوت برای بانوان جایز و نافذ است، می‌توانند ـ بلکه لازم است ـ به رأی خود عمل کنند و در این مورد نمی‌توانند از فقهائی

که قائل به عدم جواز قضاوت زن هستند تقلید نمایند.

اگر این مسأله به گونه‌ای که گفته شد مطرح گردد، دیگر عوارض منفی یاد شده را نخواهد داشت و حقوق‌دانان بی‌طرف و نیز بانوان مسلمان را نسبت به اسلام بدبین نخواهد کرد.

تصویب مشاورت قضائی برای بانوان:

مجلس شورای اسلامی در ۱۳۷۳/۲/۴، کلیات لایحه‌ای را تصویب کرد که تصدّی پست‌های مشاورت قضائی را در همهٔ دستگاه‌هائی که پست قضائی دارند با پایهٔ قضائی برای بانوان تجویز می‌کند[1] که در صورت تصویب در شور دوّم مجلس و تأیید شورای نگهبان قابل اجراست. اینکه مشاورت قضائی را برای بانوان تجویز کرده‌اند برای اینست که دلیل شرعی بر منع آن وجود ندارد و اصالة الجواز اقتضای تجویز آن را دارد، و اینکه قضاوت و انشاء حکم را برای بانوان تاکنون تجویز نکرده‌اند بدین علّت بوده که تصوّر شده است ممنوعیت قضاوت و انشاء حکم قضائی برای بانوان از مسلّمات فقه است؛ ولی اگر نمایندگان مجلس و نیز فقهای شورای نگهبان آنچه راکه در این مقاله آوردیم بپذیرند و قانع شوند که دلیل قاطعی بر ممنوعیّت قضاوت برای بانوان وجود ندارد و اجماعی که در اینجا ادّعا شده مدرکش روایاتی است که معلوم شد دلالت بر مدّعای آنان ندارد و چنین اجماعی حجّت شرعی نیست، در این‌صورت در آینده هم مجلس و هم شورای نگهبان رأی به جواز تصدّی قضاوت و انشاء حکم قضائی برای بانوانِ واجد شرائط خواهندداد.

عدم تناسب، غیرعدم جواز است:

بعضی از شغل‌ها هست که برای بانوان در عین اینکه جایز است متناسب نیست؛ مثل

---

۱ - روزنامهٔ جمهوری اسلامی ۵اردیبهشت ۱۳۷۳ ص ۱۴.

اینکه بانویی بخواهد خلبانی هواپیماهای شکاری بمب‌افکن را به‌عهده بگیرد، یا رانندگی لکوموتیو قطار راه آهن را پیشه کند، یا در اعماق معادن ذغال سنگ به کارگری و استخراج ذغال سنگ بپردازد، یا در کنار کورهٔ آهنگری پتک بر آهن‌های گداخته بکوبد برای ساختن بیل و کلنگ، هیچکس نمی‌تواند ادّعا کند که این شغل‌ها برای بانوان حرام است ولی همه قبول دارند که اینگونه کارها برای بانوان با توجّه به وضع روحی و جسمی آنان متناسب نیست.

شغل قضاوت برای بانوان نیز از این قبیل شغل‌هاست زیرا کار قضاوت کاری سنگین و پرفشار و فرساینده است؛ چون قاضی باید در محیط جنگ اعصاب کار کند و سخنان تند و خشن و گاهی نامعقول دو طرف نزاع را بشنود و تحمّل نماید و بخش زیادی از وقت مفید خود را صرف خواندن پرونده‌ها کند و گاهی ناچار می‌شود پرونده‌ها را به منزل ببرد و شب‌ها مطالعهٔ آنها را تکمیل کند؛ پس آنگاه که هنگام اتّخاذ رأی می‌شود باید از میان سخنان متناقض طرفین دعوی و اظهارات شهود و قرائن دیگر با نهایت وسواس و گاهی با دودلی و اضطراب، در مورد خون و مال و ناموس مردم حکم صادر کند که گاهی از رأی خود رضایت کامل ندارد و وجدانش آرام نمی‌گیرد ولی چاره‌ای ندارد. بدیهی است چنین بانوئی با این همه فشار روحی که بر او تحمیل می‌شود نمی‌تواند در منزل به تربیت فرزندان خود ـ آن‌طور که شایسته است ـ توجّه کند و حقّ آنان را ادا نماید.

با توجّه به مطالب یاد شده است که می‌گوئیم: شغل قضاوت برای بانوان با لطافت طبع و عواطف ظریفی که دارند متناسب نیست، ولی باید توجّه داشته باشیم که متناسب نبودن به معنای جایز نبودن نیست و بنابراین اگر بانویی که واجد شرائط قضاوت است، می‌تواند همهٔ این مشکلات را تحمّل کند و به خوبی از عهدهٔ قضاوت برمی آید و می‌خواهد داوطلبانه شغل قضاوت را انتخاب کند، نباید گفت عمل قضاوت برای او هم حرام است و هم غیرنافذ؛ زیرا چنانکه قبلاً توضیح داده شد از طرفی دلیل شرعی قاطعی

بر حُرمت قضاوت زن وجود ندارد و از طرفی نسبت دادن حرمت قضاوت زن به شرع مقدّس، عوارض منفی و مُخرّبی دارد و حقوقدانان و نیز بانوان مسلمان را به اسلام بدبین می‌کند، پس بهتر است صریحاً اعلام شود که شغل قضاوت برای بانوان شرعاً بـلامانع است، آنگاه خواهیم دید که با توجّه به مشکلات کار قضاء، داوطلب این شغل در بین بانوان، بسیار بسیار اندک خواهد بود و حدس زده می‌شود که این افراد بسیار اندک نیز پس از مدّتی اشتغال به کار قضاء و تحمّل مشکلات آن از این شغل استعفاء داده و به کار دیگری خواهند پرداخت.

تذکّر: مطالب ذیل ضمن یک سخنرانی
در حسینیهٔ ارشاد ایراد شده است.

اپوزیسیون در صدر اسلام

سلامٌ علیکم و رحمت‌الله شهادت حضرت علی علیه‌السلام، مجسمهٔ عدالت را به همهٔ عدالت‌دوستان عالم تسلیت می‌گویم. پیش از اینکه در اصل بحث وارد شوم، لازم است تذکّری بدهم. در این اعلامیه‌ای که چاپ شده، اندیشهٔ دینی هم گنجانده شده. من برای اطلاع رسانی دو، سه مورد را به شما تذکّر می‌دهم که در چهارچوب همین اصلاح اندیشهٔ دینی است. بسیاری از اندیشه‌های دینی، که در بین ما مسلمان‌ها است، نیاز به اصلاح دارد، نیاز به بازسازی دارد. اسم این کتاب مجموعه مقالات است و من می‌خواهم دو سه مورد از این کتاب را به شما بگویم: یکی مسئله‌ای است که ما بسیار به آن نیاز داریم و باید برای آن تلاش کنیم و آن برادری اسلامی است، وحدت اسلامی است. در این کتاب مقاله‌ای هست به اسم وحدت اسلامی که هدف آن برطرف کردن تفکّر اشتباهی است که در ذهن شیعه و سنّی وجود دارد و سبب نفرت و ضدّیت و دشمنی شده. سنّی پاکستانی (گروه سپاه صحابه) عقیده دارد که اگر شیعه را بکشیم، ثواب دارد. این یک باور دینی است برای او، یک اندیشهٔ دینی است. یعنی به او آموزش داده شده، همین را فراگرفته به عنوان یک اندیشهٔ دینی، و می‌بینید مجالس عزاداری را

در محرم به رگبار می‌بندند و شیعیان بیگناه را، که در عزاداری‌ها شرکت کرده‌اند، می‌کشند به قصد قربت که برایشان ثواب داشته باشد. این ناشی از تفکّر دینی است، اندیشهٔ دینی است. یعنی اندیشه‌ای که اینها به دین چسبانده‌اند؛ اندیشه‌ای است که به عنوان دین به این افراد تلقین کرده‌اند. از آن طرف، اگر از شیعه بپرسیم که وضع سنّی چگونه است، می‌گوید جای سنّی در جهنم است. این هم یک اندیشهٔ دینی است، اندیشه‌ای که به عنوان دین به مردم تلقین شده است. این مقالهٔ وحدت اسلامی می‌خواهد این مشکل را حل کند و این تفکّر منفی را، که به دلیل نفرت و ضدّیت بین شیعه و سنّی به وجود می‌آید، بردارد. راه برداشتن این تفکّر اشتباه، فهمیدن است. درست فهمیدن که ابن ملجم این را نداشت و با شمشیر جهالت، عدالت را کشت. اینها ناشی از جهل است و این جهل باید برداشته شود. غیر از نوشتن و تحقیق کردن و تبلیغ کردن و تلاش علمی و رساندن حقایق به مردم راه دیگری ندارد. ابلاغ حقیقت که وظیفهٔ پیامبران است و بعد از پیامبران به‌عهدهٔ مردم گذاشته شده است. در این مقاله ثابت شده که این وظیفهٔ بزرگی است که ما داریم. که اگر مسئولیت خود را بشناسیم، باید در این راه تلاش زیادی بکنیم.

یک مطلب دیگر که باز جزء اندیشه‌های دینی به حساب می‌آید و به اشتباه در بین مردم هست: مداح‌ها روی منبرها راجع به شهادت حضرت علی علیه‌السلام به مردم می‌گویند که امام علی علیه‌السلام ابن ملجم را از خواب بیدار کرد و گفت که بلند شو، می‌دانم چه قصدی داری و می‌دانم چه چیزی را زیر جامه‌ات پنهان کرده‌ای. دنباله‌اش را حتماً شنیده‌اید. این یک آموزش تاریخی اشتباه است که رنگ دینی به خود گرفته. در این مورد هم من در اینجا مقاله‌ای نوشته‌ام که مسأله این نیست. آیا علی علیه‌السلام قاتل خود را بیدار کرد؟ پاسخ این است که خیر، و آنچه که به مردم می‌گویند با حقیقت منطبق نیست. فاصله‌اش با حقیقت خیلی زیاد است. حال برای اینکه از اصل مسأله باز نماییم، آن سومی را عرض نمی‌کنم.

بحث امشب ما قرار بوده در دو بخش عرضه شود: یک بخش حقوق و وظائف اپوزیسیون در مقابل حکومت و یک بخش حقوق و وظائف حکومت نسبت به اپوزیسیون. هر حکومتی و هر نظامی که برپا شود، در مقابل خود اپوزیسیون هم دارد؛ طبیعی هم هست. منظور ما از اپوزیسیون آن جماعتی هستند که معترضند. اشکالاتی در کار حکومت می‌بینند و می‌خواهند انتقاد کنند. انتقاد برای راهنمایی، انتقاد برای اصلاح امور، انتقاد برای رفع نواقص. این طبیعی است و هیچ حکومتی نمی‌تواند بدون آن اقلّیتی که معترض است به وجود بیاید. همیشه اقلّیتی هست و اکثریتی و اپوزیسیون همیشه در اقلیت قرار می‌گیرد. امام علی علیه‌السلام در یک دوره‌ای جزء اپوزیسیون بوده، جزء آن اقلیت که به حکومت اعتراض دارد و می‌خواهد راهنمایی کند، اشتباهات را رفع کند و جلوی تکرار اشتباهات را بگیرد. این بخش از زندگی علی علیه‌السلام ۲۵ سال از زندگی سیاسی‌اش را در برمی گیرد. یعنی علی علیه‌السلام اول جزء اپوزیسیون بوده، جزء اپوزیسیون یا در رأس اپوزیسیون. یعنی گروهی که به حکومت اعتراض دارند، نه اعتراض خصمانه و دشمنانه، اعتراض خیرخواهانه و مصلحانه برای رفع اشکالاتی که در کار هست. برای اینکه به حرکت تکاملی جامعه کمک کند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام ۲۵ سال زندگی سیاسی‌اش را به این حالت سپری کرد. این ۳ خلیفه در آن ۲۵ سال سرکار بودند و علی علیه‌السلام منزوی بود. منزوی یعنی اینکه حکومت در دستش نبود. نه اینکه در خانه بنشیند و کار نکند، نه اینکه از حکومت جدا شود و نه اینکه قهر کند. علی علیه‌السلام در این ۲۵ سال چه کاری کرد که به نفع اسلام باشد؟ به نفع مسلمان‌ها باشد؟ او در پست اپوزیسیون بود. در مقام فردی که جزء اقلیت است و اعتراض هم دارد. اعتقاد علی علیه‌السلام این بود که خودش صلاحیت بیشتری دارد برای حاکمیت، برای زمامداری. این اعتقاد امیرالمؤمنین بود و خیلی صریح هم می‌گفت. در پرده نمی‌گفت، خیلی روشن می‌گفت. اما در عین حال، برخوردش با حکومت که مدیریت جامعه در دستش است چگونه بود؟ این یک درس مهم است.

اگر ما در اقلیت قرار گرفتیم و به حکومت اعتراض داریم و نواقصی می‌بینیم، وظیفهٔ ما چیست؟ اولاً: علی‌علیه‌السلام از آنها قهر نکرد و جدا نشد. نگفت حال که شما به من ظلم کردید، و مرا کنار گذاشتید و دیگران را برسر کار آوردید، من با شما که به خانهٔ من حمله کردید، به همسر من جسارت و اهانت کردید قهر می‌کنم. هرگز قهر نکرد، بلکه در کنار این سه خلیفه در مدت ۲۵ سال به آنها کمک کرد؟ چه کمکی؟ کمک علمی، کمک سیاسی برای حل مشکلات آنها. یعنی آن صمیمیتی که علی‌علیه‌السلام نسبت به اسلام و مسلمان‌ها دارد و آرزویش این است که قدرت اسلام روز به روز بیشتر شود و اسلام پیشرفت بیشتری بکند، سبب می‌شد که از حق شخصی خودش که آنها پایمال کرده بودند صحبتی نکند و مرتب با آنها همکاری کند. در زمان ابوبکر فتنه‌ای پیش آمد، یعنی یک جنگ داخلی پیش آمد. عده‌ای از مسلمان‌ها مقابل حکومت ایستادند و گفتند که ما به ابوبکر مالیات (که در آن موقع زکات می‌گفتند) نمی‌دهیم. ما مسلمان هستیم، اسلام را قبول داریم، نماز هم می‌خوانیم اما مالیات نمی‌دهیم چون در قرآن به پیغمبر خطاب شده: «و خَذْ من اَموالِهِم صدقه» که از مردم صدقه و زکات را بگیرد و به ابوبکر دستور داده نشده ما نمی‌دهیم، کار به جنگ کشیده و درگیری پیش آمد. علی‌علیه‌السلام اینجا خودش در صف اپوزیسیون است، معترض است به حکومت، نقاط ضعفی در آن می‌بیند و می‌خواهد برطرف کند. اما این جا چه کار کرد؟ به حکومت کمک کرد یا به آنهایی که ضد حکومت بودند؟ به حکومت کمک داد. چرا؟ امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه نامه‌ای دارد خطاب به مردم مصر که حامل نامه، مالک اشتر بود. در آن نامه گزارش می‌دهد که من دیدم وضعیت جنگ داخلی طوری شد که «**حتّیٰ رَأیتُ راجعَةَالنّاسِ قَد رَجَعَت عنِ الاسلامِ، یدعونَ اِلیٰ محقِ دینِ محمّد**» و می‌فرماید دیدم جنگ داخلی پیش آمد و اینها فریاد می‌زنند که اصلاً می‌خواهند اسلام را از بین ببرند. من در این راه حرکت کردم، قیام کردم، قیامش چه بود؟ لشگری تهیه شده بود برای حمله به آن مخالفین که بعدها معروف شدند به مرتدّین (این مرتد به معنی مرتد از اسلام نیست، یعنی نه اینکه آنها از اسلام بیرون

بودند، ارتداد یعنی در مشی سیاسی‌شان نسبت به حکومت تغییر روش دادند، برگشتند و دیگر حاضر نبودند با حکومت همکاری کنند). اردویی تهیه شد، فرماندهی قسمتی از سپاهی که تحت حکومت خلیفهٔ اول آماده شد (این را ابن ابی‌الحدید در شرح بر نهج‌البلاغه می‌گوید) به‌عهدهٔ علی علیه‌السلام بود. یعنی حکومت، حکومت ابوبکر است، علی علیه‌السلام خودش جزء اقلیت است، جزء اپوزیسیون است. اینها را هم لایق خلافت نمی‌داند. اینها همه هست، اما آن مسأله بزرگ‌تر و مهم‌تر از اینها چیزی است که خود امیرالمؤمنین می‌فرماید که اگر حالا کمک ندهم، اگر حرکت نکنم، اگر برای سرکوب کردن فتنه با سپاه اسلام همکاری نکنم، خود اسلام ضربه‌ای می‌خورد که دیگر قابل جبران نباشد. آن اپوزیسیون که مقابل حکومت قرار دارد و می‌خواهد نقاط ضعف حکومت را برطرف کند، از وظائفش این است که از علی علیه‌السلام الگو بگیرد. یعنی با خلوص نیّت، با خیر خواهی، با صلاح‌اندیشی، با گذشت، با اغماض و بابزرگواری به خاطر اسلام کمک کند. چون اگر کشتی غرق شد، همه از بین می‌روند. هم ناخدا و هم سرنشینان. کشتی اسلام نباید غرق شود و اگر علی علیه‌السلام کمک نکند، امکان غرق شدنش هست. این همکاری حضرت علی علیه‌السلام در ۲۵ سال دوران انزوا، یک الگویی است؛ یک درس است. درس خیلی ارزنده‌ای برای آنهایی که در مقابل حکومت نقاط ضعفی را می‌بینند و می‌خواهند بگویند و می‌خواهند آن نقاط ضعف برطرف شود. اخلاص و دلسوزی و خیرخواهی رکن اصلی و اوّلیش است. کینه و دشمنی و فکرهای منفی به طور کلی نباید باشد. کار تخریبی نباید بکنند، کار اصلاحی باید بکنند. همچون حضرت امیر وقتی در سیاست جنگ در می‌مانند، مستأصل می‌شوند که چه کار باید بکنند. سپاه ایرانی‌ها نزدیک است که ما را مغلوب کنند. عُمَر مشورت می‌کند که چه باید کرد؟ فرستاد به سراغ حضرت علی علیه‌السلام که شما هم بیایید در مشورت شرکت کنید؛ به نظر شما و فکر شما و پیشنهاد شما نیاز داریم؛ علی علیه‌السلام نگفت که من قهر کرده‌ام و کمک نمی‌کنم به جلسهٔ مشورت، آمد و رأی خود را هم داد و عاقبت به رأی علی علیه‌السلام عمل کردند. چون

عمر مردّد بود که خودش شخصاً به جبهه برود و فرماندهی قشون را به‌عهده بگیرد یا خودش در مرکز بماند و نیرو بفرستد. این در نهج‌البلاغه هست. علی علیه‌السلام فرمود: «که نه! تو حکم آن قطب آسیاب را داری (میلهٔ وسط آسیاب را قطب می‌گویند). اگر تو از این وسط بروی، نظم کارها به هم می‌خورد. تو باید در مرکز بمانی و نیروی کمکی بفرستی و از همین جا هدایت کنی نیروهای جبهه را.» آخرش هم همین رأی علی علیه‌السلام پسندیده شد و به آن عمل کردند. یعنی در جاهایی که آنها کمک فکری می‌خواستند، کمک علمی می‌خواستند، کمک قضایی می‌خواستند مثلاً در یک مسأله‌ای حکم قاضی را لازم دارند، مشکل پیش می‌آمد، نمی‌دانستند که چه باید کرد؟ (چون بعضی از مسائل قضایی خیلی پیچیده می‌شود) به علی علیه‌السلام مراجعه می‌کردند، مشکلشان را حل می‌کرد؛ راه صحیح قضاوت را به آنها نشان می‌داد، با کمال اخلاص و یک نکته که بد نیست به آن توجه کنید. علی علیه‌السلام برای اینکه به مردم نشان دهد که ما در حفظ وحدت اسلامی وظیفهٔ سنگینی داریم، اسم یکی از پسرهایش را ابوبکر گذاشت، یکی را عُمَر و یکی را عثمان. اسم سه خلیفه، شما فکر می‌کنید که این ها تصادفی است؟ تصادفی نیست خوب انگیزه دارد علی علیه‌السلام برای اینکه این نام‌ها را انتخاب بکند. انگیزه‌اش معلوم است که چیست. برای اینکه به مردم بفهماند من با این سه نفر دشمنی شخصی ندارم. بچه‌های خود را هم به نام آنها نامگذاری می‌کنم. برای اینکه معلوم شود که مسلمان‌ها همه با هم مهربانند، بین ما کینه نیست، دو دستگی نیست، دو دستگی و کینه و دشمنی به شکست کل جامعه می‌انجامد. حال امروز از شیعیان علی علیه‌السلام کسی هست که جرئت داشته باشد اسم پسرش را عمر بگذارد؟ فردا خانمانش را به باد می‌دهند. چرا؟ برای اینکه ما از مسلک علی علیه‌السلام دور شده‌ایم. اینها همه‌اش به اسم آموزش دینی است. اندیشهٔ دینی است؛ به حساب اندیشهٔ دینی گذاشته می‌شود که ما باید با آنها سازگار نباشیم. این درس خیلی بزرگی است که علی علیه‌السلام عملاً به پیروانش می‌دهد. اپوزیسیون‌هایی که تا قیامت روی کار می‌آیند از علی علیه‌السلام باید درس بگیرند. اگر معترض‌اند، اگر در حکومت نقطه ضعف

می‌بینند، با کمال خلوص نیّت این نقاط ضعف را گوشزد کنند. ۲۵ سال تمام علی علیه السلام به نماز جماعت آنها رفت. یعنی رفت به آنها اقتدا کرد. در نمازهای جمعه‌شان شرکت کرد و به خطبه‌هایی که آنها می‌خواندند گوش داد برای حفظ وحدت اسلامی. پس ما از علی علیه السلام در آن زمانی که ایشان جزء اپوزیسیون بود این درس بسیار مهم را باید یاد بگیریم و جهاد با نفس کنیم. یعنی آن کسی که به او ظلم شده، از حکومت راضی نیست، آنها را لایق حکومت نمی‌داند اما به خاطر مصلحت اسلام، جهاد با نفس می‌کند و دندان سر جگر می‌گذارد و با آنها همکاری می‌کند. عظمت علی علیه السلام در همین است. این که علی علیه السلام جاودانه است برای چیست؟ برای حقیقت و انسانیّتی است که در علی علیه السلام تجلی کرده است. ابعاد شخصیت علی علیه السلام همه‌اش ابعاد نورانی است، جلالت است، عظمت است، بزرگواری است، انسانیت است. این یک درس بزرگی است که البته عمل کردن به آن قدری مشکل است؛ جهاد با نفس می‌خواهد. مثلا کسانی که اعتراض دارند و نقطه ضعفی می‌بینند و می‌خواهند بگویند، توجه ندارند که در اعماق نفس خودشان تشفّی نفس هم دارند. اینجا باید نفس شکنی کنند و مسلّط شوند بر تمایلات نفسانی و مصلحت جامعه را بر مصلحت خودشان مقدّم بدارند. این دوران اول علی علیه السلام است. یعنی دورانی که در اقلّیت بود یعنی در رأس اقلّیت بود. حدّاقّل از سران اقلیّت و از سران اپوزیسیون بود. آنها را لایق حکومت نمی‌دید و در آنها نقطه ضعف می‌دید و باید این نقاط ضعف را تذّکر می‌داد.

اما بخش دوم: وظیفهٔ حاکمیّت چیست؟ خوب، حالا علی علیه السلام وظیفه‌اش را در اپوزیسیون بودن خود عمل کرد. حال حاکمیّت در مقابل اپوزیسیون چه وظیفه‌ای دارد؟ اگر دید به آن اعتراض می‌شود یا تذکری داده می‌شود که در فلان مسئول روش اشتباهی است یا فلان برنامه‌ای است که نباید باشد، این را چطور تلّقی کند؟ به آنها جرئت نفس کشیدن ندهد یا باید از انتقاد آنها استقبال کند؟ ببینیم علی علیه السلام در حکومتش با اپوزیسیون چه کرد؟ در مقابل آن اقلیّتی که با حکومت او موافق نبودند و یا قصد

براندازی داشتند و حتی او را کافر می‌دانستند. خوارج، که از جنگ صفّین متولد شدند یکی از عقایدشان این بود. ابن ملجم یکی از خوارج بود. اینها افراد مقدّسی بودند که جهالتشان بر عقلشان می‌چربید. جهالت بر عقل غلبه داشت. اینها با علی علیه السلام دشمن بودند، علی علیه السلام را کافر می‌دانستند و می‌گفتند که ریختن خونش کار ثوابی است، ثواب یعنی پاداش دارد. ابن ملجم هم با همین نیّت علی علیه السلام را کشت که خدا پاداش خوبی به او بدهد. این یک تفکّر بود. این یک برداشت دینی بود و نیاز به اصلاح داشت. ابن ملجم به عنوان دین این کار را کرد، یعنی تلقّی‌اش از دین این بود. این تلقّی اشتباه نیاز به اصلاح دارد که این گروه خوارج ـ که باقی ماندند ـ نتوانستند اندیشه‌های دینی‌شان را اصلاح کنند. اینها اول دوازده هزار نفر بودند. رفتند بیرون کوفه و تشکیل اردو دادند در زمینی که به «حروراء» معروف است. برای علی علیه السلام پیام دادند که قصد براندازی تو را داریم، با حکومت تو مخالفیم و باید مردم را از دست تو خلاص کنیم. علی علیه السلام در مقابل اینها چه کرد؟ سپاهی تهیّه کرد برای دفاع. علی علیه السلام سه جنگ داشته است که هر سه برای دفاع بوده است و هیچ وقت شروع کننده نبوده است. چنانچه پیغمبر هم نبوده، پیامبر خدا حتّی یک بار شروع به جنگ نکرد. وقتی دشمن تهاجم کرد، پیامبر دفاع کرد. حتّی برای جلوگیری از جنگ کوشش فراوانی کرد که بعضی وقت‌ها نتیجه بخش می‌شد و گاهی نمی‌شد. علی علیه السلام وقتی حاکم است و در اپوزیسیون چنین افرادی هستند، افراد کج‌فهم متعصّب که جهلشان بر عقلشان غلبه دارد، با آنها چطور رفتار کرد؟ چنان گرفت و زد و بست و سرکوب کرد که احدی نتواند نفس بکشد؟ ولی نه، اینطور عمل نکرد. فرمود که همین خوارج که من را کافر می‌دانند و کشتن من را ثواب، ما اینها را از جامعهٔ اسلامی منعشان نمی‌کنیم. به مساجد ما بیایند، در اجتماعات ما شرکت کنند، حتی حقوق آنها را از بیت‌المال قطع نمی‌کنیم. اینها شهروندند و حق زندگی، حق حیات دارند، حق گرفتن حقوق ماهیانه‌شان رادارند. یک تفکّر غلطی دارند و تا زمانی که دست به شمشیر نبرده‌اند و مسلّحانه در مقابل من نیامده‌اند، من کاری با آنها ندارم. حال که آنها اردو

زدند، علی‌علیه‌السلام هم نیرویی آماده کرد تا قدرت دفاع داشته باشد و حرکت کرد به سرزمین حروراء در بیرون کوفه. اوّل به اصحابش فرمود که احدی متعرّض این جماعت نشود، احدی به آنها تیراندازی و شروع به جنگ نکند. ما باید با اینها صحبت کنیم. باید این اندیشهٔ دینی اشتباه را از مغزشان بیرون بیاوریم. اولین راه همین است. این اندیشهٔ دینی بود که خوارج داشتند، یعنی استنباطشان از دین اینطور بود. علی‌علیه‌السلام گفت که اول باید این اندیشهٔ دینی را اصلاح کنیم، بعد اگر از انحراف برنگشتند و به جنگ پرداختند و به ما حمله کردند، ما دفاع می‌کنیم؛ اگر حمله نکردند، به دفاع هم نیازی نداریم. به ابن‌عبّاس فرمود که تو سخنور فصیحی هستی، برو و با آنها صحبت کن. ابن عبّاس مرد باهوشی بود، چیزفهم، پردرک و پرظرفیّت. البتّه نه آنقدر که خلفای بنی‌عبّاس تعریف می‌کنند. چون آنها می‌خواستند شخصیت خود را بالا ببرند که از فرزندان عبّاس ابن عبدالمطلّب هستند. اما به‌هرحال فردی بود با منطق بسیار قوی. ابن عباس رفت روبروی این ۱۲/۰۰۰ نفر و سخنرانی کرد. از این سخنرانی ابن عبّاس حدود چهار هزار نفر برگشتند. ببینید آنها چقدر سطحی بودند این اندیشهٔ دینی‌شان تغییر کرد و اصلاح شد. گفتند ما اشتباه کردیم. شمشیرها را غلاف کردند و گفتند ما با علی‌علیه‌السلام جنگ نداریم. خود علی‌علیه‌السلام نیز برایشان سخنرانی کرد. دربارهٔ خوارج در نهج‌البلاغه مطلب زیاد است.

چون از این درگیری باز خوارج زیادی به وجود آمدند. خودش با آنها صحبت کرد و چهار هزار نفر دیگر هم برگشتند. یعنی به همین سادگی اندیشهٔ دینی‌شان اصلاح شد و فهمیدند که اشتباه کردند. پس اندیشهٔ دینی نیاز به اصلاح دارد، اصلاحش با منطق، استدلال، جهاد فکری و علمی، با نوشتن مقاله، با ابلاغ این حقایق به مردم، رساندن حقایق به مردم انجام می‌گیرد. همین مقالهٔ وحدت اسلامی را اگر بتوانیم به مردم برسانیم، چه مردم خودمان و چه اهل سنّت، بسیاری از آنها متنبّه می‌شوند، بیدار می‌شوند و برمی‌گردند. الان اگر به سنّی بگوییم جای شیعه درکجاست؟ می‌گوید در قعر

جهنّم است.و اگر به شیعه بگویی جای سنّی کجاست؟ می‌گوید در قعر جهنّم. این اشتباه است. یعنی اندیشه‌ای است که به دین نسبت داده‌اند. به اینها تلقین شده و صحیح هم نیست. مبنا هم ندارد. بهشت برای تمامی نیکان و پاکان و مؤمنان است و سه شرط دارد؛ ۱ – ایمان به خدا ۲ ـ ایمان به قیامت ۳ ـ کردار شایسته. حال می‌خواهد مسلمان باشد، مسلمانش شیعه باشد یا سنّی باشد. شیعه‌ها ۱۲ فرقه‌اند که یکی از آنها دوازده امامی است که ما هستیم. همهٔ اینها اگر این سه شرط را داشته باشند، به بهشت می‌روند. آیه‌اش این است: «انّ‌الّذینَ آمنوا و الّذینَ هادوا و النّصاری و الصّابئینَ مَن آمَنَ بالله و الیوم الآخِرِ و عملَ صالحاً فَلهُم اجرُهُم عندَ ربّهِم و لا خَوف عَلَیهِم و لا همیُحزَنونَ» (این آیه در دو جای قرآن تکرار شده) یعنی آنهایی که مسلمانند، یهودی‌اند، (نه صهیونیست، یهود و صهیونیست را نباید یکی کرد) و نصرانیند و آنهایی که صابئین‌اند که فرقه‌ای خدا پرستند. اگر این سه شرط را داشته باشند، اهل بهشت‌اند. خوب، ما مقابل این آیهٔ قرآن چه حرفی داریم؟ بگوییم مگر می‌شود به بهشت، سنّی بیاید، یهودی بیاید، یا نصرانی بیاید؟ خیر، بهشت مال توست یا مال خدا؟ اگر خدا خواست آنها را به بهشت ببرد، تو چرا معترضی؟ می‌دانید چرا ما در قلبمان نمی‌توانیم این را باور کنیم؟ حالا شاید برای مستمعین من خیلی سخت باشد. برای اینکه در اندیشهٔ دینی ما خلل هست، نقصان هست، اشتباه هست. آموزش‌های عوضی ما را به اینجا رساند. بالاخره منظورم این است: وقتی علی‌علیه‌السلام با این دشمنان اینطور برخورد می کند با اصلاح کردن این اندیشهٔ دینی که در فکر خوارج هست. با یک سخنرانی، که شاید یک ساعت هم طول نکشید، ۴/۰۰۰ نفر دیگر از آنها برگشتند. این به ما می‌فهماند که نباید مأیوس شد. باید کارکرد، باید تلاش علمی و فکری کرد. عقل انسان طوری آفریده شده که اگر منطق صحیح بشنود می‌پذیرد. می‌گویند چرا جوانان استقبال ندارند. جوانان کم از ما حرف منطقی می‌شنوند. خودش درس خوانده، خودش استنباط دارد، اهل تفکر است. وقتی حرف منطقی از ما کمتر می‌شنوند، استقبال نمی‌کنند، می‌روند و آن وقت باعث گله

می‌شود.

باید رابطهٔ علی علیه‌السلام را با نسل فِعلی حفظ کنیم، چرا؟ منطق علی علیه‌السلام که ۴/۰۰۰ نفر از خوارج را در یک ساعت منقلب می‌کند. اینها با منطق قوی منقلب شدند. بـا زور کـه نمی‌توان فکر کسی را تغییر داد. بنابراین علی علیه‌السلام در مقابل اپوزیسیون چه کار می‌کند؟ اکنون علی علیه‌السلام در حاکمیّت است، قدرت در دست اوست، فرمانروای مـملکت است، مملکتش هم بسیار بزرگ و گسترده است. غیر از شامات، که در قبضهٔ معاویه بود، کل این کشور با عظمت اسلامی در دست علی علیه‌السلام است؛ یعنی از مرز هند تا شمال آفریقا مملکت علی علیه‌السلام است.

با تشکر و معذرت از اینکه شما را خسته کردم.

تطبیق قیام امام حسین علیه السلام با موازین فقهی

از اینجانب خواسته‌اند مقاله‌ای دربارهٔ قیام امام حسین علیه السلام برای ارائه در کنگرهٔ بین المللی «امام خمینی و فرهنگ عاشورا» بنویسم و مقالهٔ حاضر در اجابت این دعوت نوشته شده است.

قبل از ورود در اصل بحث باید دانست که امام دارای روح قدسی و ملکوتی است و چون واجد چنین روحی است با مردم عادی فرق اساسی دارد و با همین روح است که به عالم بالا و ماوراء متصّل می‌شود **وَصَحِبُواالدُّنیا بِاَبْدانٍ اَرواحها مُعلَّقةٌ بالمَحلِّ اَلاعلی.** (نهج‌البلاغه کلمات قصار ۱۴۷) یعنی مردان الهی در دنیا با ارواحی زیستند که به محل بالاتر و عالم ماوراء حسّ تعلّق دارند و با همین روح است که آنچه را دیگران نمی‌شنوند و نمی‌بینند، آنان می‌شنوند و می‌بینند. رسول خدا صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام فرمود: «**اِنَّکَ تَسمعُ ما اَسْمَعْ و تریٰ ما اَریٰ الاّاَنّکَ لَسْتَ بِنبِیّ.**» یعنی تو می‌شنوی آنچه من می‌شنوم و می‌بینی آنچه من می‌بینم ولی تو پیغمبر نیستی. (نهج‌البلاغه خطبهٔ ۱۹۰) این روح قدسی و آسمانی امام در حدّی از قداست و طهارت است که اساساً به فکر گناه نمی‌افتد چه رسد

به انجام گناه و این معنای عصمت امام است.

اگر چه بین علمای شیعه اختلاف است که آیا علم امام غیرمتناهی است یا متناهی، حضوری است یا حصولی، علم لدنّی به همهٔ جزئیّات دارد یا به بعضی از جزئیّات، در همهٔ حالات متّصل به عالم بالاست یا در بعضی از حالات، قبل از رسیدن به مقام امامت، همه چیز را بدون استثنا می‌داند یا بعد از آنکه امام شد تدریجاً به علم او افزوده می‌شود، باب علم همیشه به روی او باز است یا گاهی باز است و گاهی بسته؟ ولی آنچه در آن اختلاف نیست اینست که امام هم وارث علم پیغمبر است که از وحی سرچشمه می‌گیرد و هم علم الهامی و موهبتی دارد.

بحثی که در مقالهٔ حاضر دربارهٔ تجزیه و تحلیل قیام امام حسین علیه السلام مطرح می‌شود با صرفنظر از جنبهٔ ملکوتی و روح قدسی و علم لدّنی آن حضرت بوده و این قیام مقدّس در سطح زندگی اجتماعی و مردمی بررسی و تحلیل می‌گردد تا عمل آن حضرت بتواند برای مردم دیگر الگو و سرمشق باشد.

درک سیاسی و روشن‌بینی امام:

امام حسین علیه السلام علاوه بر روح قدسی و علم وراثتی و موهبتی که داشت، از نظر شمّ سیاسی و روشن‌بینی اجتماعی و شناخت دقیق طوائف مردم و روحیاتشان و بالاخص شناخت مردم کوفه از ابن عبّاس و عبدالله بن جعفر و عبدالله بن مطیع و سایر رجال سیاسی عصر خود کمتر نبود بلکه برتر بود و آنگاه که اینگونه افراد او را از خطری، که ممکن بود در سفر کوفه در کمین او باشد، برحذر می‌داشتند، خود آن حضرت به خوبی می‌دانست که احتمال شکست نظامی و شهادت وی وجود دارد و در سخنانش با فرزدق صریحاً این مطلب را گوشزد کرد و فرمود: «اگر قضای الهی آنطور که ما دوست داریم و بدان خوشنودیم نازل شود و پیروز شویم، خدا را بر نعمتش سپاس می‌گوییم و از او برای ادای شکرش استعانت می‌جوییم؛ و اگر قضا برخلاف خواست ما رقم بخورد و

پیروز نشویم، کسی که نیّت حقّی داشته و برمبنای تقویٰ عمل کند از راه صحیح تجاوز نکرده و دور نشده است (ارشاد مفید ص ۱۹۹) بخش دوم سخن امام امکان شکست نظامی و احتمال شهادت را گوشزد می‌کند ولی امام کسی نیست که وقتی طبق گزارش نماینده‌اش، مسلم بن عقیل، نیروی کافی فراهم شده و حجّت بر او تمام گشته است، از اقدام خودداری کند به عذر اینکه احتمال شکست وجود دارد و حتّی امکان شهادت وی هست. امام حسین علیه‌السلام، سبط پیغمبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و فرزند علّی مرتضی علیه‌السلام، است و همانطور که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در جنگ اُحُد به‌عذر اینکه احتمال دارد شکست بخورد از اقدام نظامی برای دفاع خودداری نکرد. اگرچه سرانجام شکست خورد و همانطور که حضرت علی علیه‌السلام در جنگ صفّین به عذر امکان شکست نظامی از اقدام به دفاع خودداری نکرد؛ اگرچه سرانجام پیروز نشد، امام حسین علیه‌السلام نیز بعد از فراهم شدن نیرو به عذر احتمال شکست از اقدام مردانه برای نجات اسلام و حرکت برای کوفه به منظور مبارزه و براندازی بزرگ‌ترین منکر عصر خود ـ یعنی حاکمیّت یزید ـ خودداری نکرد ـ اگرچه سرانجام به شکست نظامی و شهادت آن حضرت منتهی شد. بنابراین حرکت نظامی ـ سیاسی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در اُحُد و امام علی علیه‌السلام در صفّین و امام حسین علیه‌السلام در حرکت برای کوفه، هر سه دارای یک ماهیّت و یک نسق و یک آهنگ بوده و هر سه با توجّه به اینکه امکان شکست وجود دارد انجام شده است. پس از این مقدّمه وارد اصل بحث می‌شویم:

باید دانست دربارهٔ ماهیّت قیام امام حسین علیه‌السلام و اهداف آن بین صاحب‌نظران اختلاف شدیدی وجود دارد که هر محقّقی را دچار تعجب می‌کند. در این مسأله حدّاقل هفت قول از علمای صاحب نظر در کتاب‌ها ثبت شده است. اینگونه اختلاف دربارهٔ حوادث بزرگ دیگر مانند جنگ اُحُد و جنگ صفّین و حرکت نظامی امام حسن علیه‌السلام برای دفع تجاوز معاویه وجود ندارد. در مورد سه حادثهٔ یاد شده، متن تاریخ به طور یکنواخت و بدون اختلاف ما را از جریان وقایع آگاه می‌کند ولی به حادثهٔ قیام امام

حسین علیه السلام که می‌رسیم اختلاف نظر عجیبی را در نوشته‌ها می‌بینیم.

بین سه حادثهٔ مزبور و بین قیام امام حسین علیه السلام یک وجه مشترک وجود دارد و آن اینست که در هر چهار حادثه نیروهای حق، پیروزی نظامی به دست نیاوردند. در جنگ اُحُد با اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله امید پیروزی داشت نیروهای اسلام شکست خوردند و در جنگ صفّین نیز، با اینکه حضرت علی علیه السلام امید پیروزی داشت، پیروزی نظامی به دست نیاورد و همچنین در حرکت نظامی امام حسن علیه السلام، با اینکه امام امید پیروزی نظامی داشت، پیروزی نظامی حاصل نشد. در قیام امام حسین علیه السلام نیز مثل سه حادثهٔ دیگر نیروهای حق، پیروزی نظامی به دست نیاوردند. با وجود این وجه مشترک بین این چهار حادثه در مورد سه حادثهٔ اول اختلاف وجود ندارد ولی در مورد قیام امام حسین علیه السلام اختلاف نظر وجود دارد و هر محقّقی را در مقابل این سؤال قرار می‌دهد که منشأ این اختلاف چیست؟

برای اینکه انگیزهٔ تحقیق در پژوهشگران به وجود آید و گمان نکنند با مسألهٔ حلّ شده‌ای روبرو هستند، در اینجا اقوال مختلف را در این مسأله می‌آوریم. اقوالی که تاکنون ما در این مسأله به‌دست آورده‌ایم فهرست‌وار به‌قرار ذیل است:

قول اوّل:

قول اوّل از شیخ مفید و سیّد مرتضی و شیخ طوسی ـ رضوان‌الله علیهم ـ است در ـ نیمهٔ دوّم قرن چهارم و نیمهٔ اوّل قرن پنجم هجری ـ این علمای بزرگ می‌گویند: «امام حسین علیه السلام برای امتناع از بیعت یزید بن معاویه از مدینه به مکّه رفت و پس از آنکه نمایندهٔ اعزامیش، مسلم بن عقیل، آمادگی اکثریّت نیروهای مردمی کوفه را برای حمایت از امام به وی گزارش داد، به قصد تشکیل حکومت برای احیای اسلام به سوی کوفه حرکت کرد و پس از آنکه در محاصرهٔ نظامی واقع شد کوشش کرد برای جلوگیری از خونریزی به حجاز برگردد ولی دشمن نپذیرفت و از وی خواستند که تسلیم بلاشرط

ابن زیاد شود و امام که مطمئن بود اگر تسلیم شود ابن زیاد او را ذلیلانه خواهد کشت، تسلیم نشد و چون دشمن حمله کرد به دفاع اضطراری پرداخت و در این دفاع افتخارآمیز شهید شد» (تنزیه‌الانبیاء ص ۱۷۹ تا ص ۱۸۲ و تلخیص الشّافی جزء ۴ ص ۱۸۲ تا ۱۸۸) غیر از سه عالم نامبرده، جمعی از علمای معاصر نیز این نظر را پذیرفته‌اند که امام خمینی‌قدس‌سره نیز در این جمع قرار دارند زیرا ایشان فرموده‌اند: «امام حسین‌علیه‌السلام مسلم بن عقیل را فرستاد تا مردم را دعوت کند به بیعت تا حکومت اسلامی تشکیل دهد و حکومت فاسد را از بین ببرد.» (صحیفهٔ نور ج ۱ ص ۱۷۴) در این نوشته از این قول اوّل به نام «قول تشکیل حکومت» یاد می‌کنیم.

قول دوّم:

قول دوّم از سیّد بن طاووس‌قدس‌سره صاحب کتاب «لهوف» است ـ در اواسط قرن هفتم هجری ـ او می‌گوید: «امام حسین‌علیه‌السلام از همان آغاز به قصد کشته شدن حرکت کرد و دانسته خود را به کشتن داد.» (لهوف ص ۲۸) از صاحب نظران معاصر نیز مرحوم دکتر آیتی و دکتر شریعتی و شهید هاشمی نژاد و جمعی دیگر این قول را پذیرفته‌اند. در این نوشته این قول را به نام «قول تعبّد به شهادت» می‌خوانیم.

قول سوّم:

قول سوّم ازاستادشهید مطهری ـ رضوان‌الله علیه ـ است که می‌گوید: «امام حسین‌علیه‌السلام از مکّه به قصد تشکیل حکومت در کوفه حرکت کرد. (حماسهٔ حسینی ۳ ص ۱۹۴) ولی وقتی که خبر قتل نماینده‌اش، مسلم، به وی رسید یقین کرد که او نیز حتماً کشته خواهد شد و از این زمان عدّه دیگری را نیز دعوت به همکاری با خویش کرد تا با او کشته شوند و خون بیشتری ریخته شود که ندای امام بیشتر به جهانیان برسد.» (حماسهٔ حسینی ۱ ص ۲۴۰)

قول چهارم:

قول چهارم از علّامه سیّدمرتضی عسکری است که می‌گوید: «امام حسین‌علیه‌السلام

نمی‌خواست در کوفه تشکیل حکومت بدهد زیرا اگر قدرت، حکومت را به دست می‌گرفت، نمی‌توانست اسلام را زنده کند و حتّی نمی‌توانست لعن پدرش را، که معاویه رواج داده بود، بردارد و ناچار بود هم لعن پدر را و هم بدعت‌های دیگر را باقی بگذارد. از این‌رو امام نمی‌خواست خودش حکومت را قبضه کند ولی مردم را دعوت کرد که بر ضدّ حکومت یزید قیام مسلّحانه کنند و وضع موجود را تغییر دهند. (مقدّمهٔ مرآةالعقول ج ۲ ص ۴۸۴ و ۴۹۳)

قول پنجم:

قول پنجم از عالم معاصر، نویسندهٔ کتاب هفت ساله، است، ایشان می‌نویسد: «بیرون آمدن امام حسین‌علیه‌السلام از مدینه به مکّه و از مکّه به طرف عراق برای حفظ جان بوده نه خروج و نه قیام و نه جنگ با دشمن و نه تشکیل حکومت.» (کتاب هفت‌ساله، ص ۱۹۳ ـ ۱۹۴)

و نیز می‌نویسد: «شیعه‌ها می‌گویند: اساساً امام حسین‌قیام نکرده و قصد جهاد نداشته است.» (کتاب هفت ساله ص ۱۵۴ پاورقی)

دو نظریهٔ دیگر نیز در این مسأله هست ـ که اگر هر یک را قول مستقل بدانیم در اینجا هفت قول وجود خواهد داشت ـ یکی اینکه امام به قصد تشکیل حکومت رفت ولی می‌دانست شهید می‌شود و نمی‌تواند این کار را انجام دهد و دیگر اینکه امام در ظاهر وانمود می‌کرد که می‌خواهد حکومت تشکیل دهد ولی در واقع به قصد کشته شدن می‌رفت.

اقوال اصلی و فرعی:

از میان اقوال یاد شده، قول اوّل و دوّم چون سابقهٔ تاریخی طولانی دارند باید به عنوان دو قول اصلی شمرده شوند ولی اقوال دیگر چون در زمان ما حادث شده‌اند، باید اقوال فرعی به حساب آیند که البتّه این اقوال جدید بر پیچیدگی مسأله افزوده و زحمت

محقّقان را بیشتر کرده‌اند.

حالا سؤال مهم در اینجا اینست که اساساً چرا در این مسأله دو قول اصلی متضاد به وجود آمده و اختلاف درست شده است، اختلافی که نظیر آن در حادثهٔ اُحُد و صفّین و حرکت نظامی امام حسن علیه السلام در تاریخ وجود ندارد؟ اگر این اختلاف در قضیهٔ امام حسین علیه السلام وجود نداشت، همان طور که سه حادثهٔ یاد شده را در تاریخ بدون اختلاف می‌خوانیم و تحلیل می‌کنیم و از آنها الگو و سرمشق می‌گیریم، قیام امام حسین علیه السلام را نیز بدون اختلاف در تاریخ می‌خواندیم و تحلیل می‌کردیم و از آن الگو و سرمشق می‌گرفتیم ولی چون این اختلاف بین دو قول اصلی وجود دارد و این دو قول در دو قطب مخالف قرار دارند، باید محقّق اجتهاد کند و یکی از دو قول را رد و دیگری را قبول نماید که البتّه این اجتهاد و اتّخاذ رأی، اختلاف را برنمی دارد بلکه فقط یکی از دو قول ترجیح داده می‌شود مثل بسیاری از مسائل فقهی از قبیل اینکه منجّزات مریض از اصل مال است یا از ثُلث؟ و زوجه از اراضی ارث می‌برد یا نه؟ در اینگونه مسائل هر مجتهدی قولی را ترجیح می‌دهد ولی اختلاف همچنان باقی است.

در متن تاریخ اختلاف وجود ندارد:

باید دانست که در مورد قیام امام حسین علیه السلام در تاریخ این حادثه اختلاف وجود ندارد بلکه این اختلاف ناشی از بعضی روایات است که در این زمینه وجود دارد، و بحث دربارهٔ این روایات خواهد آمد، ولی اینگونه روایات در مورد جنگ اُحُد و صفّین و حرکت نظامی امام حسن علیه السلام، وجود ندارد. متن تاریخ در مورد قیام امام حسین علیه السلام، که منابع معتبر دربارهٔ کلیّات آن توافق دارند، به طور فشرده به قرار ذیل است:

امام حسین علیه السلام بعد از آنکه برای بیعت با یزید تحت فشار فزاینده قرار گرفت برای امتناع از بیعت و نیز ارزیابی اوضاع سیاسی و افکار عمومی شبانه و مخفیانه به مکّه، حرم امن خدا، رفت و در این زمان از طرف سران کوفه نامه‌هایی را دریافت کرد که وی

را به تشکیل حکومت در کوفه برای نجات مسلمانان دعـوت مـی‌کردند و مـی‌گفتند: طرفداران شما نیروی بزرگی هستند که می‌توانید با پشتیبانی آن حکومتی تأسیس کنید و زعامت مردم را به‌عهده بگیرید. امام برای حـصول اطـمینان، مسـلم‌بن‌عقیل را بـه نمایندگی خود به کوفه فرستاد تا مخفیانه به ارزیابی اوضاع سیاسی و نیروهای طرفدار امام بپردازد و حقیقت را اطّلاع دهد. مسلم پس از بررسی‌های دقیق و همه‌جانبه به امام نوشت که مردم کوفه با شما هستند و لازم است هرچه زودتر به کوفه بیائید. امام که از طرفی تحت تعقیب حکومت بود و از طرفی نامهٔ مسلم خبر از وجود انـبوه نـیروهای طرفدار حق و امکان مقابله با حکومت یزید می‌داد، به قصد تشکیل حکـومت بـرای احیای اسلام به سوی کوفه حرکت کرد. از سوی دیگر حاکم کوفه مخفیگاه مسـلم را کشف و او را دستگیر کرد و به قتل رساند و خبر قتل مسلم بین راه کوفه به امام رسید و در این حال امام مردّد شد که با این وصف به کوفه برود یا نه؟ و این مطلب را با یارانش به مشورت گذاشت و در این مشورت دشوار، رأی غالب این شد که رفتن به کوفه بـه صواب نزدیک‌تر است و از این‌رو به راه خـود بـه سـوی کـوفه ادامـه داد تـا ایـنکه حرّ بن یزید با هزار سوار، از طرف حکومت کوفه، به منظور محاصرهٔ امام و جلب وی از راه رسید و اصرار بر جلب آن حضرت کرد. پس از این محاصرهٔ نظامی، امام تـصمیم گرفت به حجاز برگردد ولی حرّ مانع شد و پس از مشاجرهٔ لفظی به پیشنهاد حرّ قرار شد امام نه تسلیم شود و نه به حجاز برگردد بلکه در یک راه فرعی غیر از راه کوفه حرکت کند و حرّ مراقب او باشد و نامه‌ای نیز به ابن زیاد بنویسد و از او کسب تکلیف کند. پس از این توافق، دو گروه در آن راه پیشنهادی از طرف چپ راه کوفه حرکت کردند تا به نینوا رسیدند. آن‌جا جواب نامهٔ حرّ از ابن زیاد رسید که در آن دستور داده بود به رسیدن این نامه، حسین بن علی را در بیابانی که آب و پناهگاه نداشته باشد پیاده کن و حرّ طبق دستور، امام را اجباراً در همان بیابان پیاده کرد و او را زیرنظر گرفت. فردای آن روز، عمر بن سعد، از طرف ابن زیاد با چهار هزار نیرو وارد شد و امام را تحت نظر گرفت.

امام از وقتی که محاصرهٔ نظامی شد تا پایان کار کوشش زیادی کرد که قرارداد تـرک خصومت بین دو طرف به وجود آید تا از خونریزی جلوگیری شود و خود به حـجاز برگردد و بدین منظور با عمر بن سعد چند بار مذاکره کرد و حتّی روز عـاشورا بـرای جلوگیری از جنگ و ترک خصومت و برگشتن به حجاز کوشش کرد و سخن گفت ولی دشمن نپذیرفت؛ و از وی خواستند که تسلیم بلاشرط ابن زیاد شود و او یقین داشت که اگر تسلیم شود، ابن زیاد او را ذلیلانه خواهد کشت از این رو تسلیم نشد، پس آنگاه که دشمن دستور حملهٔ نظامی داد، امام به دفاع اضطراری پـرداخت و در راه ایـن دفـاع مقدّس شهید شد.

این بود متن تاریخ مربوط به قیام امام حسین علیه السلام از قدیمی‌ترین و معتبرترین متون تاریخی، یعنی مقتل ابومَخنِف و مقتل هشام کَلبی، که هر دو از راویان امام صادق علیه السلام و مورد اعتماد هستند و ما گفته‌های این دو مورّخ را به طور بسیار فشرده آوردیم و ارشاد شیخ مفید نیز از همین منابع اخذ کرده است.

مدرک قول اوّل:

باید دانست همین متن تاریخی ـ که ذکر شد ـ مدرک قول اوّل یعنی «قول تشکیل حکومت» است که قول شیخ مفید و سیّد مرتضی و شیخ طوسی بود و امام‌خمینی قدس سره نیز آن را پذیرفته است. شیخ مفید نظر خود را در ارشاد به صورت گزارش تاریخی ذکـر کرده است و سیّدمرتضی در تنزیه الانبیاء و شیخ طوسی در تلخیص الشّافی نظر خود را به سبک استدلالی و اجتهادی آورده‌اند و اجتهاد خود را بر همین مـتن تـاریخی بـنا کرده‌اند و حضرت امام خمینی قدس سره در عبارتی که قبلاً نقل شد، به طور صریح قول اوّل یعنی «قول تشکیل حکومت» را اختیار کرده‌اند. ضمناً اینکه می‌گوییم مدرک قول اوّل متن تاریخ است، مقصود سخنان و نامه‌ها و افعال امام حسین علیه السلام و تقریر آن حضرت نسبت به افعال یاران و طرفدارانش می‌باشد که در متن تاریخ با نقل معتبر آمـده و در

حقیقت مدرک قول اوّل فعل و قول و تقریر خود امام است که همهٔ علماء آن را حجت می‌دانند.

ترتیب طبیعی بحث اینست که اوّل به تشریح و توضیح مدرک قول اوّل و تحلیل خود این قول بپردازیم و سپس مدرک قول دوّم را، که برخی از روایات است، بررسی کنیم و آنگاه بحثی هم دربارهٔ قول سوّم و چهارم و پنجم و ششم و هفتم داشته باشیم که اقوال فرعی و نوظهورند، ولی قبل از اینها باید به یک نکتهٔ اساسی توجّه کنیم و آن اینست که محور اصلی و روح قیام امام حسین‌علیه‌السلام، امر به معروف و نهی از منکر و به تعبیر دیگر: اقامهٔ معروف و انکار منکر است و حرکت امام در همهٔ مراحلش منطبق با قواعد فقهی مربوط به این دو فریضهٔ الهی است؛ و کاری که آن حضرت کرد طبق یک دستور محرمانهٔ آسمانی و اختصاصی نبوده است که مردم دیگر نتوانند به آن عمل کنند؛ و به همین علّت عمل امام برای دیگران الگو و سرمشق است و باید طبق آن عمل کنند چنان که خود امام فرمود: «لَكُم فِيَّ اُسْوَةٌ» (مقتل ابومخنف ص ۸۶) یعنی عمل من در این قیام سرمشق شماست. هر کاری سیّدالشّهداءعلیه‌السلام در طول قیامش انجام داده یا اقامهٔ معروف بوده است و یا انکار منکر و خود آن حضرت نیز در نامهٔ یادگاری خود برای محمد بن حنفیّه نوشت: «اُريدآن آمُرَ بالْمَعرُوفِ و اَنهى عَن الْمُنكَر» (مقتل خوارزمی ج ۱ ص ۱۸۹) یعنی می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم. حضرت علی‌علیه‌السلام می‌فرماید: «مَنَ رأى عُدواناً يُعمَل به و مُنكَراً يدعىٰ اليه فَانكره بقلبه فقد سلم و بَرِئ و من انكره بلسانه فقد اجرو هو افضلُ من صاحبه و من انكرهُ بالسيف لتكون كلمه الله هِىَ الْعُليا و كَلِمةُ الظّالِمِينَ هِىَ السُّفلى فَذالِكَ الّذى اَصابَ سَبيلَ الهُدى وَ قامَ عَلَى الطَّريقِ و نّورَ فى قَلْبِه اليقين» یعنی هرکس ظلم و تجاوزی را ببیند که به آن عمل می‌شود و منکری را ببیند که به آن دعوت می‌شود و با آن ظلم و منکر در قلب خود مخالف باشد، او سالم و بری الذّمه خواهد بود و کسی که به وسیلهٔ زبانش با آن مبارزه کند نزد خدا اجر دارد و او از اوّلی افضل است و کسی که با شمشیر با آن منکر مبارزه کند تا کلمهٔ خدا برتر و کلمهٔ ظالمان فروتر شود، چنین کسی

راه هدایت را یافته و بر طریق حق ایستاده و نور یقین در قلبش تابیده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در این سخن خود جهاد و جنگ در راه خدا را یکی از مراتب نهی از منکر یا انکار منکر شمرده است.

ناگفته نماند که مبارزه با منکر و به تعبیر امام «انکار منکر» در خارج نمودهای مختلفی دارد زیرا گاهی مبارزه برای اینست که مردم منکر انجام ندهند یعنی منکر به وجود نیاید؛ و گاهی برای اینست که منکر موجود از بین برود؛ و گاهی برای اینست که انسان، منکر تحمیل شده بر او را نپذیرد و انجام ندهد؛ و گاهی برای اینست که منکر انجام شده تقبیح و محکوم شود و همهٔ این چهار قسم در طیف انکار منکر قرار می‌گیرند و امام حسین علیه السلام در حرکت خود هر چهار قسم انکارِ منکَر را انجام داد، زیرا هم وقتی که بیعت یزید را، که منکَر بود، از او خواستند مبارزه کرد که انجام ندهد و هم با حاکمیّت یزید که بزرگترین منکر بود مبارزه کرد که آن را در عراق یا در همه جا از بین ببرد و هم مردم را از پیروی یزید، که منکَر بود، نهی کرد و هم در سخنرانی‌ها اعمال ضدّاسلام یزید و عُمّالش را، که از منکرات بود، تقبیح و محکوم کرد.

بحث دربارهٔ قول اوّل و مدرک آن:

قبلاً گفتیم: مدرک قول اوّل یعنی قول «تشکیل حکومت» همین متن تاریخ مورد اتّفاق است که فشردهٔ آن نقل شد و تذکر دادیم که در حقیقت فعل و قول و تقریر امام مدرک قول اوّل است. حالا در اینجا این متن تاریخی را کاملاً باز می‌کنیم و برمبنای آن، قیام امام حسین علیه السلام را از آغاز تا انجام، طبق قول اوّل، تجزیه و تحلیل می‌کنیم.

از این متن تاریخی که نقل شد روشن می‌شود که حرکت امام حسین علیه السلام از آغاز تا انجام در چهار مرحلهٔ مختلف انجام شده است که در هر مرحله‌ای آن حضرت به اقتضای شرایط زمان تصمیم خاصّ آن مرحله را گرفته است و در همهٔ مراحل، روح حرکت امام و محور اصلی آن امر به معروف و نهی از منکر و به تعبیر دیگر: اقامهٔ معروف

و انکار منکر بوده است که واجب بود امام به این دو فریضهٔ الهی عمل کند.

مرحلهٔ اول قیام:

مرحلهٔ اوّل قیام از وقتی است که خواستند بیعت با یزید را بر او تحمیل کنند تا وقتی که تصمیم گرفت از مکّه به سوی کوفه حرکت کند. در این مرحله از امام خواستند که منکری را انجام دهد ـ یعنی با یزید بیعت کند ـ که عقل و شرع آن را تجویز نمی‌کند چون بیعت با یزید، امضای ظلم و پذیرفتن ظلم و قبول حاکمیّت ظالم است که منکر بزرگی به شمار می‌رود. امام در اینجا انکار منکر کرد یعنی مبارزه کرد که این منکر بزرگ را انجام ندهد و انکار منکر امام در این مرحله بدین‌گونه انجام شد که شبانه و مخفیانه از مدینه حرکت کرد و به مکّه رفت تا از فشار حکومت و خطر دستگیری و احیاناً قتل مصون بماند و منکر بیعت را هم انجام ندهد.

در این حرکت شبانهٔ بسیار سخت، که همراه با وحشت و اضطراب بود، امام خود را با خانواده و جمعی از خویشان نزدیک به مکّه رساند و در آن‌جا مستقر شد و بعضی می‌گویند امام اوّل در بالای مکّه خیمهٔ بزرگی زد و در آن‌جا منزل کرد و سپس به درخواست ابن عبّاس به خانهٔ عبّاس، عموی رسول خدا ﷺ، منتقل شد.

این مرحله از قیام امام از ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری تا ۸ ذی‌الحجّه طول کشید، یعنی چهارماه و ده روز، و چون این حرکت جنبشی برخلاف خواست حکومت بود طبعاً توجّه عموم مردم را جلب کرد خصوصاً آنانکه از نظام حاکم ناراضی بودند. در این زمان بزرگان کوفه، که از ظلم حکومت خشمگین بودند، به فکر افتادند امام را به کوفه منتقل کنند و حکومت مستقلی را به رهبری وی تشکیل دهند و در مقابل حکومت یزید بایستند و بدین منظور نامه‌های زیادی به امام نوشتند و از وی خواستند به کوفه برود و با پشتیبانی نیروی مردم حکومتی تشکیل دهد و رهبری سیاسی مردم را به‌عهده بگیرد. امام برای اینکه مطمئن شود که درخواست مردم کوفه همراه با ارادهٔ سیاسی جدّی است

و از روی احساسات زودگذر نیست، مسلم بن عقیل را به نمایندگی خـود بـه کـوفه فرستاد تا از نزدیک به طور محرمانه اوضاع را بررسی کند و گزارش دهد و مسلم این کار دشوار را با شایستگی انجام داد و پس از بررسی‌های دقیق و طولانی به امام نوشت: نیروهای مردمی کوفه با شما هستند، پس به رسیدن نامهٔ من با تعجیل به کوفه حرکت کنید. (مقتل ابومخنف ص ۵۱)

امام از گزارش مسلم امیدوار و دلگرم شد و تصمیم گرفت برای تشکیل حکومت، به منظور احیای اسلام، به کوفه برود و از طرفی در همین ایّام نامه‌ای برای جمعی از بزرگان بصره نوشت و آنان را دعوت کرد که در این نهضت به او بپیوندند.[۱] و یک عدّه ایـن دعوت را پذیرفتند و نیروی رزمنده‌ای فراهم کردند و به امام گزارش دادند.[۲]

مرحلهٔ اوّل قیام امام، از هنگام حرکت از مدینه تا قبل از تصمیم گرفتن برای رفتن به کوفه بوده است و در این مرحله امام دو کار انجام داد: یکی اینکه از بیعت یزید امتناع کرد؛ و دیگر اینکه برای تحقیق دربارهٔ امکان تشکیل حکومت در کوفه اقدام نمود. حالا در اینجا دو سؤال مطرح است: یکی اینکه چرا با یزید بیعت نکرد؟ و دیگر اینکه چرا برای امکان تشکیل حکومت تحقیق کرد و در فکر این بود که اگر بتوانـد، حکـومت مستقلّی در مقابل حکومت یزید تشکیل دهد؟ ضمناً این نکته روشن باشد که بـیعت حاوی دو چیز است: یکی رأی به مشروعیّت خلافت یزید و دیگری تعهّد اطاعت از او.

جواب سؤال اولّ

جواب سؤال اوّل اینست که دربارهٔ مسألهٔ بیعت باید از سه نظر بحث شود یعنی از نظر حقوقی و از نظر مصلحت اجتماعی و از نظر قواعد فقهی. اما از نظر حقوقی باید گفت هر انسانی حق دارد چیزی را که نمی‌پسندد به آن رأی موافق ندهد و کسی حق ندارد رأی

۱ - مقتل ابومخنف ص ۲۵.
۲ - لهوف ص ۴۳.

موافق دادن را بر او تحمیل کند. عُمّال حکومت یزید حق نداشتند رأی موافق دادن به یزید را بر امام تحمیل کنند و امام حق داشت خلافتی را که مشروع نـمی‌دانست رأی موافق به آن ندهد و این از ابتدائی‌ترین حقوق انسانی است که در جوامع متمدّن شناخته شده و در اعلامیّهٔ جهانی حقوق بشر مورد تأیید قرارگرفته است؛ و همچنین هر انسانی حق دارد در مقابل حکومتی، که آن را قبول ندارد، تعهّد اطاعت نـدهد و ایـن نـیز از ابتدائی‌ترین حقوق عمومی همهٔ انسان‌هاست. بنابراین آنانکه می‌خواستند بیعت یزید را بر امام تحمیل کنند، کاری برخلاف موازین حقوقی کرده‌اند و امام که از بـیعت یـزید امتناع کرد کاری موافق موازین حقوقی انجام داده است.

اما از نظر مصلحت اجتماعی باید گفت تأیید حکومت فردی چون یزید، که عموم مردم او را به فسق و فجور می‌شناختند، برخلاف مصلحت اجتماع بود و به بدبختی و سقوط جامعه کمک می‌کرد. جوان مغروری که شب نیمه مست می‌خوابید و صبح خمار برمی‌خاست و به‌معشوقه و می و مطرب بیشتر می‌اندیشید تا به ادارهٔ جامعه. اگر خلافت چنین فردی از طرف امام حسین‌علیه‌السلام مشروع اعلام می‌شد، این کمکی بود بـه فسـاد و تباهی جامعه که هیچ انسانی که دارای وجدان سالم باشد ـ اگر چه دین نداشته باشد ـ چنین کاری را تجویز نمی‌کند. بنابراین امتناع امام از بیعت یزید در جـهت مـصلحت جامعه و برای جلوگیری از تباهی و سقوط بیشتر امّت اسلامی بوده است.

امّا از نظر قوانین فقهی که باید و نبایدها را مشخّص می‌کند باید گفت بیعت با یزید کاری نامشروع و حرام بود که نباید انجام شود و منکری بود که نباید تحقّق یابد زیرا قـرآن کـریم طـبق نـدای فـطرت از رکـون بـه ظـالم نـهی کـرده و فـرموده است: «وَلاتَرکَنُوااِلَی‌الّذینَ ظَلَمُوا فَتَمسّکُم النّارُ» (هود ۱۱۳) و معاونت بر ظلم و گناه را تحریم کرده و فرموده است: «ولاتعاونوا علی‌الاثم و العدوان» (مائده ۲) و ظالم بودن یـزید از آفـتاب روشن‌تر است و نیازی به توضیح ندارد. بنابراین بیعت با یزید از نظر فقهی گناه بود و امام نباید مرتکب چنین گناهی شود و امتناع از بیعت یزید برای پرهیز از چنین گـناه

بزرگی بود.

پس روشن شد که امتناع امام حسین علیه السلام از بیعت یزید هم از نظر حقوقی و هم از نظر مصلحت اجتماع و هم از نظر حکم فقهی ـ عملی صد در صد منطقی و صحیح و قابل تقدیس است؛ چنانکه تحمیل بیعت یزید بر امام، برخلاف موازین حقوقی و بـر ضـدّ مصلحت اجتماع و گناه بزرگ بوده است.

جواب سؤال دوّم:

در جواب به سؤال دوّم که چرا امام می‌خواست در صورت امکان حکومتی در مقابل یزید تشکیل دهد و در برابر او بایستد، باید گفت: وظیفهٔ انسان متعهّد در مقابل حکومت ظلم تنها این نیست که مبارزهٔ منفی کند و رأی مثبت به آن ندهد و تعهّد اطاعت نکند، بلکه علاوه بر این باید برای تغییر وضع حکومت و اصلاح آن مبارزهٔ مثبت نیز بکند؛ و مبارزهٔ مثبت مراتبی دارد که آخرین مرتبهٔ آن سرنگون کردن حکومت ظلم و جایگزین کردن حکومت عدل است و به این دلیل امام حسین علیه السلام در فکر بود حالا که معاویه مرده و روزنهٔ امیدی به وجود آمده و حکومت یزید هنوز محکم نشده‌است، مبارزهٔ مثبتی را در شکل تهیهٔ مقدّمات تشکیل حکومت آغاز کند و فرستادن مسـلم بـه کـوفه بـرای ارزیابی نیروهای طرفدار امام و متشکّل کردن این نیروها و آماده ساختن تـجهیزات جنگی به همین منظور بوده است و این یک وظیفهٔ واجب بود که می‌باید آن حضرت به آن عمل کند.

امام حسین علیه السلام، بین راه کوفه، حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرد که هم این وظیفهٔ واجب را روشن می‌کند و هم سند حرکت امام است. حدیث چنین است: «اَیُّهاالنّاس اِنّ رسول‌الله قالِ: مَنْ رأىٰ سُلْطاناً جائراً مُسْتَحِلّاً لِحُرَم‌اللهِ ناکِثاً لِعَهدالله مخالفاً لِسُنَّةِ رَسُولِ‌اللهِ یَعْملُ فِی عَبادِالله بِالْاِثْمِ وَالْعُدْوانِ فَلَم یُغَّیِرْ ما عَلَیْه بِفعْلٍ وَلاقَوْلٍ کانَ حَقّاً عَلَی اللهِ اَنْ یُدخِلُه مَدخَلَه. الاّوَ اِنّ هٰؤُلاءِ قَدْ لَزِمُوْا طاعَةَ الشّیطانِ وَتَرَکُوا اطاعَةَ الرَّحْمٰانِ وَاَظْهَرُوْاالفَسادَ وَ عَطلّواالحُدُودَ

وَاسْتَأْثَرُوْا بِالْفَیْء وَاَحَلّوُا حَرٰامَ اللهِ وَحَرَّمُوْاحَلاٰلَهُ وَ اَنَا اَحقُّ مَنْ غَیّرَ...»[۱]

یعنی ای مردم! رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: کسی که ببیند سلطان ستمگری هتک حرمت‌های خدا را جایز می‌شمرد و عهد خدا را نقض می‌کند و با سنّت پیغمبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله مخالفت می‌ورزد و در مورد بندگان خدا با گناه و تجاوز عمل می‌نماید، پس آن کس نه با عمل و نه با گفتارش روش آن سلطان ستمگر را تغییر ندهد، بر خدا لازم است که او را در جایگاه آن ستمگر داخل کند. آگاه باشید که این حاکمان ملتزم به طاعت شیطان شده و طاعت خدا را ترک کرده‌اند و فساد را آشکار ساخته و حدود را تعطیل نموده و بیت‌المال را اختصاص به خود داده‌اند و حرام خدا را حلال و حلال او را حرام نموده‌اند و من از دیگران سزاوارترم که وضع موجود را تغییر دهم...

امام حسین علیه‌السلام این حدیث پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را، که خود راوی آنست، به عنوان دلیل و سند حرکت خود ارائه می‌دهد و می‌خواهد بفرماید: اینکه من برای تشکیل حکومت اقدام کرده و می‌خواهم وضع موجود را تغییر دهم، به دلیل این حدیث رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است که این حرکت را بر من واجب می‌کند و اگر انجام ندهم، باید در قیامت در جایگاه این حاکمان ظالم مأویٰ بگیرم و به عذاب خدا گرفتار شوم.

خلاصهٔ سخن این شد که امام در این مرحله دو منکر را انکار کرده است: یکی منکر بیعت یزید و دیگری منکر حاکمیّت یزید. منکر بیعت را بدین‌گونه انکار کرد که شبانه و مخفیانه از وطن خود، مدینه، به مکّه رفت تا منکر بیعت را، که می‌خواستند بر وی تحمیل کنند، نپذیرد و آن را انجام ندهد که باید این کار را مبارزهٔ منفی نامید؛ زیرا این حرکت برای انجام ندادن منکر بوده است و منکر حاکمیت یزید را بدین‌گونه انکار کرد که به ارزیابی کمّی و کیفی نیروهای طرفدار حق پرداخت تا در صورت امکان حکومت مستقلّی در کوفه تشکیل دهد و در مقابل حکومت یزید بایستد و سرانجام اگر شرائط مساعد شد، آن را سرنگون کند که باید این کار را مبارزهٔ مثبت نامید زیرا این حرکت

۱ـ تاریخ طبری ج ۴ ص ۳۰۴ مطبعهٔ استقامة مصر، و مقتل ابومخنف ص ۸۵ چاپ قم مطبعهٔ علمیه.

برای انجام دادن کار بزرگی مانند تشکیل حکومت بوده است تا اسلام را نجات دهد. از آنچه گفتیم روشن شد که انکار این دو منکر بزرگ در قالب مبارزهٔ منفی و مثبت کار اصلی امام در مرحلهٔ اوّل قیامش بوده است.

مرحلهٔ دوّم قیام امام:

مرحلهٔ دوم قیام امام از وقتی است که تصمیم می‌گیرد برای تشکیل حکومت به کوفه برود تا وقتی که در منزل «ذوحُسُم» به وسیلهٔ نیروهای حکومت محاصره می‌شود. امام طبق تصمیم قبلی روز هشتم ذی‌الحجّه سال ۶۰ هجری از مکّه به سوی کوفه حرکت می‌کند. او قبل از حرکت، احرام عمره بست و مأموران مخفی حکومت خیال کردند احرام حجّ بسته و به مِنٰی و عرفات می‌رود و خیالشان راحت شد که تا پایان اعمال حجّ در منطقه حضور دارد؛ و هر وقت بخواهند می‌توانند دستگیرش کنند. امام در همین حال اعمال عمره را تمام کرد و از احرام خارج شد و به سوی کوفه حرکت کرد. کاروان امام قدری از مکّه دور شده بود که عمّال حکومت از حرکت او آگاه شدند و یک ستون از نیروهای خود را برای برگرداندن وی فرستادند که امام به سختی مقابل آنان مقاومت کرد و حتّی زد و خورد با شلّاق هم بین دو گروه پیش آمد و چون دیدند خونریزی می‌شود، به مکّه برگشتند و کاروان امام راه خود را با شتاب ادامه داد. (ارشاد مفید ص ۱۹۹)

شهادت مسلم بن عقیل:

در همان روز حرکت امام از مکّه، مسلم بن عقیل در کوفه خروج کرد و فردای آن روز ـ یعنی روز عرفه ـ به دستور ابن زیاد کشته شد. خبر شهادت مسلم به وسیلهٔ دو نفر، که از حجّ برگشته بودند در ثعلبیّه، به امام رسید و همین دو نفر به آن حضرت گفتند: صلاح نیست در این شرایط به کوفه بروید؛ و امام این مطلب را به مشورت گذاشت و در این مشورت دشوار رأی غالب این شد که رفتن به کوفه به صواب نزدیک‌تر است و امام

حسین‌علیه‌السلام همین رأی را ترجیح داد که باید کوفه بروند و کاروان را به سوی کوفه پیش راند. (ارشاد شیخ مفید ص ۲۰۳)

در اینجا می‌توان برای روشن‌تر شدن مطلب، وضع امام حسین(ع) را به وضع امام خمینی، آن وقت که در پاریس بود، تشبیه کرد. اگر امام راحل‌قدس‌سره مثلاً شهید مطهّری ـ طاب ثراه ـ را به عنوان نمایندهٔ خود در تهران تعیین کرده بود که نیروهای طرفدار امام را متشکل کند و سرپرستی نماید و استاد مطهّری به امام می‌نوشت که اکثریت مردم طرفدار شما هستند پس زودتر به تهران بیائید و حضرت امام برمبنای نامهٔ ایشان به سوی تهران حرکت می‌کرد و در این حال استاد مطهّری به دست عمّال شاه شهید می‌شد و خبر شهادت او در بین راه به امام می‌رسید، آیا معظّم‌له می‌گفت: نمایندهٔ من شهید شده و همه چیز از دست رفته است و صلاح نیست من به تهران بروم و باید به پاریس برگردم، یا می‌گفت: سرپرست نیروهای طرفدار من شهید شده است ولی خود نیروها از بین نرفته‌اند و دست‌نخورده باقی هستند و من با رفتن به تهران، خودم سرپرستی آنها را به‌عهده خواهم گرفت؟ بدون تردید امام راحل شقّ دوّم را انتخاب می‌کرد و به تهران می‌آمد.

نیروهای طرفدار امام حسین‌علیه‌السلام در کوفه چنین وضعیتی داشتند زیرا با شهید شدن مسلم خود نیروها از بین نرفتند بلکه دست نخورده باقی بودند و اگر امام آزادانه وارد کوفه می‌شد، بجای مسلم، و قوی‌تر از او، فرماندهی و رهبری نیروها را به‌عهده می‌گرفت و اهداف خود را دنبال می‌کرد. بنابراین ما می‌توانیم درک کنیم که رأی صادر شده از طرف شورای امام حسین‌علیه‌السلام و یارانش صحیح و واقع بینانه بوده است و به همین علّت مورد تأیید آن حضرت واقع شد و دستور ادامه دادن راه کوفه را صادر کرد. امام در این حال هنوز قدرت دارد و چون قدرت دارد تکلیف دارد. تکلیف انکار منکر، بزرگترین منکر موجود ـ حاکمیّت یزید ـ بود که امام باید با نیروئی که در کوفه و بصره دارد حکومتی تشکیل دهد و این حاکمیّت جاهل را در یک منطقه یا در همه جا

براندازد و نابود کند. انکار منکر در اینجا با نفی منکر موجود انجام می‌شود و امام تا محاصرهٔ نظامی نشده و رابطهٔ وی با نیروهای کوفه و بصره قطع نگشته است، قدرت چنین کاری را دارد و مکلّف است با همهٔ ظرفیّت قدرت خود، برای نفی بزرگترین منکر عصر خود بکوشد و نمی‌تواند به بهانهٔ احتمال عدم پیروزی، که در اینگونه موارد وجود دارد، از انجام چنین مسئولیّت بزرگی شانه خالی کند. چنانکه امام علی‌علیه‌السلام در حادثهٔ صفّین با وجود احتمال عدم پیروزی از جنگ با معاویه شانه خالی نکرد، اگرچه سرانجام پیروز نشد. انجام تکلیف جهاد گاهی با پیروزی همراه است و گاهی با شکست. «وَتِلکَ الاَیّامَ نُداوِ لُها بَیْنَ النّاسِ.» (آل عمران ۱۴۰)

محاصرهٔ نظامی امام:

کاروان امام حسین‌علیه‌السلام شتابان به سوی کوفه می‌رفت که ناگهان با یک نیروی هزار نفری، به فرماندهی حرّ بن یزید ریاحی، روبرو شد. این نیروها را حاکم جدید کوفه برای دستگیری امام فرستاده بود. ابن زیاد، حاکم جدید کوفه، وقتی که برای به دست گرفتن پست جدیدش از بصره به کوفه رفت و از ترس مردم با عمامهٔ سیاه و صورت پوشیده وارد کوفه شد، مردم که خیال کرده بودند او امام حسین است با احساسات پرشوری از وی استقبال کرده و می‌گفتند: «یا ابن رسول‌الله! خوش آمدی!» او که چنین دید از این قضیّه سخت نگران شد. (ارشاد مفید ص ۱۸۵) ابن زیاد که دید مردم کوفه تا این حدّ به امام حسین‌علیه‌السلام عشق می‌ورزند یقین کرد که اگر امام آزادانه وارد کوفه شود، به آسانی شهر را تسخیر می‌کند، از این رو پیشدستی کرد و برای دستگیری و جلب امام نیرو فرستاد تا رابطهٔ بین او و مردم را قطع کند و امکان هرگونه حرکت سیاسی و نظامی را از وی سلب نماید.

بدیهی است اگر امام در این شرائط به طور کامل محاصره شود و رابطهٔ وی با نیروهای طرفدارش قطع گردد، وضعیّت به کلّی تغییر می‌کند و امام با تکلیف جدیدی

روبرو می‌شود و باید برنامه ریزی جدیدی برای آینده بکند.

در اینجا اوّلین کاری که امام کرد این بود که به یارانش دستور داد به وسیلهٔ آب، که در آن بیابان داغ بهترین هدیه بود، از این مسافران تشنه پذیرایی کردند و حتّی خود امام شخصاً به دست خودش در آب دادن به بعضی از آنان کمک کرد. این رفتار کریمانهٔ فرزند پیغمبر به آنان فهماند که او چگونه انسانی است و طبعاً در قلب خود نسبت به آن حضرت احساس احترام کردند.

در این وقت امام به فکر افتاد برای این نیروهای تازه وارد سخنرانی کند و حقایقی را برای ارشاد آنان بازگو نماید به امید اینکه شاید متنبّه شوند و به یاری وی بشتابند و این امید ناموجّهی نبود، خصوصاً با توجّه به اینکه حرّ بن یزید برای امام احترام زیادی قائل بود به دلیل اینکه او و نیروهایش داوطلبانه نماز ظهر و عصر را به امامت آن حضرت به جماعت خواندند.

امام حسین علیه‌السلام در دو نوبت برای حُرّ و سربازانش سخن گفت: یک نوبت قبل از نماز ظهر و نوبت دوّم بعد از نماز عصر. امام در اینجا طوری سخن گفت که گویا مخاطبان وی از مردمی هستند که برایش نامه نوشته و او را دعوت کردند تا به کوفه برود و زمامداری آنان را به‌عهده بگیرد.

✉ ✉ ✉

امام در سخنرانی اوّل بعد از حمد و ثنای خدا فرمود: «ای مردم! من به سوی شما نیامدم مگر بعد از آنکه در نامه‌ها نوشتید و نمایندگانتان به من گفتند: به کوفه بیا و زمامداری ما را به‌عهده بگیر، شاید خداوند به وسیلهٔ تو ما را بر راستی و حق مجتمع سازد. اینک من آمده‌ام. اگر حالا هم بر همان رأیی که در نامه‌ها و از زبان نمایندگانتان اظهار کردید باقی هستید، با من پیمان وفاداری ببندید تا مطمئن شوم که مرا یاری خواهید کرد و اگر حاضر نیستید با من پیمان ببندید و آمدن مرا مکروه می‌دارید، من برمی گردم و به همانجایی می‌روم که از آن‌جا آمده‌ام.

در سخنرانی دوّم، که به فاصلهٔ چند ساعت ایراد کرد، بعد از حمد و ثنای خدا فرمود: «ای مردم! اگر شما تقویٰ پیشه کنید و حق زعامت را برای اهلش بشناسید، این بیشتر خدا را از شما راضی می‌کند. ما اهل بیت رسول خدا هستیم و برای زمامداری شما شایسته‌تریم از این حاکمان غاصب که با شما با ظلم و تعدّی رفتار می‌کنند؛ و اگر ما را نمی‌خواهید و حقّمان را نمی‌شناسید و رأی شما اکنون غیر از آنست که توسط نامه‌ها و نمایندگانتان به من رسید، در این صورت من از همین‌جا برمی‌گردم.»

سخنان امام که به پایان رسید حرّبن یزید گفت: «به خدا قسم، من از این نامه‌ها و فرستادگان مردم کوفه که شما می‌گویید خبر ندارم.» امام دستور داد خرجینی را که هر دو لنگه‌اش پر بود از نامه‌های دعوت مردم کوفه آوردند و نامه‌ها را ریختند جلوی حرّ و سربازانش. حرّ گفت: «ما از نویسندگان این نامه‌ها نیستیم و مأموریت ما اینست که شما را به کوفه نزد عبیدالله بن زیاد ببریم.»

در اینجا امام به یارانش، که قبلاً آمادهٔ حرکت شده بودند، فرمود: «سوار شوید.» آنان سوار شدند و منتظر ماندند تا بانوان نیز سوار شدند آنگاه فرمود: «به سوی حجاز برگردید.» وقتی که خواستند برگردند حرّ دستور داد جلوی کاروان امام را بستند و نگذاشتند برگردند. در اینجا سخنان تندی بین امام و حرّ ردّ و بدل شد و سرانجام قرار گذاشتند که امام نه تسلیم شود و نه به حجاز برگردد بلکه در یک راه فرعی ـ غیر از راه کوفه ـ زیر نظر حرّ حرکت کند تا دستور جدید از ابن زیاد برسد. (ارشاد مفید ص ۲۰۵ ـ ۲۰۶ و تاریخ طبری ج ۴ ص ۳۰۳ ـ ۳۰۴)

مرحلهٔ سوّم قیام امام:

مرحلهٔ سوّم قیام امام حسین علیه السلام از این زمان است که در محاصرهٔ کامل نظامی واقع می‌شود. تا قبل از شروع جنگ، در روز عاشورا، در این مرحله وظیفهٔ امام با تغییر شرائط تغییر می‌یابد و برای وظیفهٔ جدید برنامه‌ریزی جدیدی می‌کند. در مرحلهٔ قبل،

که قدرت نظامی داشت، همهٔ کوشش وی این بود که هرچه زودتر به کوفه برسد و با پشتیبانی نیروهای داوطلب، حکومتی تشکیل دهد و بزرگترین منکر عصر خود، یعنی حاکمیت یزید، را در یک منطقه یا در همه جا نابود کند؛ ولی در این مرحله، به عکس مرحلهٔ قبل، همهٔ کوشش وی اینست که به کوفه نرود چون به کوفه رفتن وی ملازم با تسلیم ابن زیاد شدن است.

در این مرحله امام قدرت نظامی ندارد؛ چون رابطه‌اش با نیروهای داوطلب کوفه و بصره قطع شده است از این رو انکار منکر وی بر می‌گردد به مرتبهٔ خفیف‌تر یعنی انکار با قلب و با زبان و فعّالیّت‌های غیرمسلّحانه بدان‌گونه که آن حضرت در طول قریب ده سال امامتش در حکومت معاویه انجام می‌داد. امام امر به معروف و نهی از منکر و به تعبیر عام‌تر «اقامهٔ معروف و انکار منکر» را تازه شروع نکرده بود بلکه از همان آغاز تکلیفش، تا این زمان به آن عمل می‌کرد ولی در هر زمانی به گونه‌ای که شرائط زمان ایجاب می‌کرد.

در این زمان چون امام قدرت نظامی ندارد، بیشترین کوشش خود را روی دو امر مهم متمرکز کرده است: اوّل اینکه از خونریزی جلوگیری کند چون جنگ و خونریزی در شرائطی که امکان پیروزی برای نیروهای حق نباشد یک منکر محسوب می‌شود و باید آن را انکار کند و انکارش به اینست که از وقوع آن جلوگیری نماید؛ و دوّم اینکه منکر بزرگی را که می‌خواهند بر وی تحمیل کنند، یعنی تسلیم ابن زیاد شدن، را انکار کند و آن را نپذیرد.

اینکه امام در این مرحله پیشنهاد ترک خصومت می‌کند و کوشش دارد که قرار ترک مخاصمه‌ای بین طرفین تحقّق یابد و او به حجاز برگردد، برای دست یافتن به این دو امر مهم بوده است: یکی جلوگیری از خونریزیِ ناموجّه که منکر بزرگی است و دیگری جلوگیری از تسلیم ابن زیاد شدن که منکر بزرگ دیگری است.

امام حسین علیه‌السلام از وقتی که محاصرهٔ نظامی شد تا قبل از شهادتش، حدّاقل پنج دفعه

پیشنهاد ترک مخاصمه و برگشتن به حجاز کرد: دفعهٔ اوّل قبل از نماز ظهر در حضور حرّ بن یزید و نیروهایش، دفعهٔ دوّم بعد از نماز عصر همان روز، دفعهٔ سوّم وقتی‌که عمر بن سعد در کربلا توسّط فرستاده‌اش از امام پرسید: «برای چه به اینجا آمده‌ای؟» دفعهٔ چهارم در مذاکراتی که با عمر بن سعد در کربلا به‌طور محرمانه انجام داد و دفعهٔ پنجم ضمن یک سخنرانی پرمعنی و هیجان‌آور در روز عاشورا. (ارشاد مفید ص ۲۰۵ و ۲۰۹ و ۲۱۰ و تاریخ طبری ج ۴ ص ۳۲۳)

این همه اصرار آن حضرت برای قرار ترک مخاصمه و برگشتن به حجاز برای انکار و جلوگیری از وقوع دو منکر بزرگ یاد شده بوده است.

مرحلهٔ چهارم قیام امام:

مرحلهٔ چهارم قیام امام از هنگام صدور فرمان حمله از طرف دشمن است تا شهادت آن حضرت. در این مرحله کار اصلی امام دفاع اضطراری است که به حکم عقل و شرع و عرف باید انجام دهد. امام را مخیّر کرده‌اند یا تسلیم بلاشرط ابن زیاد شود و یا با شمشیر آخته روبرو گردد با قید اینکه اگر تسلیم شود، ابن زیاد هر کاری دلش خواست با او بکند و قرائن نشان می‌داد که اگر تسلیم شود، ابن زیاد او را ذلیلانه خواهد کشت و خود امام نیز به این مطلب اشاره دارد. امام روز عاشورا ضمن یک سخنرانی فرمود: «چرا می‌خواهید مرا بکشید؟ آیا من کسی را کشته‌ام یا... اگر مرا نمی‌خواهید، پس آزادم بگذارید تا به جایی بروم که امنیّت داشته باشم.» قیس بن اشعث گفت: «تو تسلیم حکم ابن زیاد شو که اگر چنین کنی، با تو بدرفتاری نخواهند کرد.» امام فرمود: «تو برادر محمدبن اشعث هستی که مأمور دستگیری مسلم بن عقیل بود و مسلم را امان و اطمینان داد و او تسلیم شد و سپس وی را کشتند. تو می‌خواهی من تسلیم شوم آنگاه مثل مسلم خونم را بریزید و بنی هاشم علاوه بر خون مسلم خون مرا نیز از تو مطالبه کنند نه چنین است، به خدا قسم، هرگز دست ذلّت به اینان نمی‌دهم.(مقتل ابومخنف ص ۱۱۸)

از این سخن امام حسینعليه‌السلام معلوم می‌شود او مطمئن بوده است که اگر تسلیم شود، ذلیلانه به قتل می‌رسد و ابن زیاد از او انتقام می‌گیرد. روز عاشورا بـرای امـام دو راه وجود داشت که باید یکی را انتخاب کند: یکی اینکه به اختیار خود تسلیم و خلع سلاح شود و او را نزد ابن زیاد ببرند و ذلیلانه کشته شود و دیگر اینکه با عدّهٔ کم در مـقابل دشمن بایستد و قهرمانانه دفاع کند. اگر راه اوّل را انتخاب کند و تسلیم بلاشرط شود، هم حیاتش را از دست داده و هم ذلّت و عار را تحمّل کـرده است و در ایـن‌صورت دعوت و رسالتش خاموش و خونش پایمال می‌شد؛ و اگر کسی قتل همراه با ذلّت را با اختیار بپذیرد، خود را در بدترین نوع تهلکه انداخته‌است و امام حسینعليه‌السلام کسی نیست که عمداً خود را به تهلکه بیندازد که این یک منکر بزرگ است و نه عقل و نه شرع و نه عُرف آن را تجویز نمی‌کنند. بنابراین اگر امام به اختیار خود تسلیم شـود، یک مـنکر بزرگ انجام داده است و امامی که برای انکار منکر قیام کرده است هرگز چنین مـنکر بزرگی را انجام نمی‌دهد. پس باقی می‌ماند یک راه و آن راه، دفاع قهرمانانه است کـه پایانش به ظنّ غالب، شهادت و به احتمال بسیار کم، پیروزی نـظامی است. احـتمال پیروزی نظامی امام با درصدِ خیلی کم را سیّد مرتضیٰ و شیخ طوسی مطرح کرده‌اند. این دو عالم بزرگ فرموده‌اند: «امام حسینعليه‌السلام در این دفاع خود انتظار اِحدی الحُسَنین را داشت یا پیروزی نظامی و یا شهادت افتخارآمیز و این قابل قبول است که بگوئیم: امام احتمال می‌داد گروهی از آنانکه با او بیعت کرده بودند وقتی که صبر و استقامت امام و کمی یاران و سختی موقف و مظلومیّت و استغاثهٔ وی را می‌بینند منقلب شوند و به انگیزهٔ دینی یا از روی حمیّت به امام بپیوندند و موجب پیروزی او گردند چنانکه عدّه‌ای (بیش از سی نفر و از جمله حُرّ) بـه یـاری امـام آمـدند و در رکـابش جـنگیدند و شـهید شدند.»(تنزیه الانبیاء ص ۱۷۷ ـ ۱۷۸ و تلخیص الشّافی جزء ۴ ص ۱۸۶ ـ ۱۸۹)

ما فکر می‌کنیم نظر این دو عالم بزرگ قابل قبول است زیرا در تاریخ مواردی هست که عدّهٔ خیلی کمی بر عدّهٔ خیلی بیشتر غلبه کرده‌اند و از جمله:

۱ ـ در جنگ طالوت با جالوت نیروی ۳۱۳ نفری طالوت بر نیروی صدهزار نفری جالوت پیروز شدند (تفسیر قُرطُبی ۲۵۴/۳)
۲ ـ در جنگ بدر نیروهای اسلام که یک سوم نیروهای دشمن و با تجهیزات کم بودند بر دشمن پیروز شدند.
۳ ـ در زمان امام صادق علیه‌السلام نیروی هفتاد نفری یحیی بن زید بر نیروهای ده هزار نفری حکومت در نیشابور پیروز شدند. (تاریخ طبری ۵۳۷/۵)
۴ ـ نیروی چهل نفری شریف غالب، امیر مکّه، بر نیروهای چهار هزار نفری وهّابی‌ها در «مَدَرة» پیروز شدند. (کشف الارتیاب ص ۲۶)
با توجّه به نمونه‌های یاد شده و با توجّه به اینکه اصحاب امام به عکس نیروهای بی روحیّهٔ دشمن با عشق و ایمان و شجاعت و صلابت و بدون ترس از مرگ می‌جنگیدند؛ و نیز فرماندهی امام حسین علیه‌السلام در اوج دقّت و درایت و همراه با قاطعیّت در حدّ بالا بود، با توجّه به آنچه گفته شد نظر دو عالم بزرگ نامبرده در مورد احتمال پیروزی نظامی امام ـ با درصد خیلی کم ـ قابل قبول است و تفصیل بیشتر در مورد این مطلب را در کتاب «نگاهی به حماسهٔ حسینی استاد مطهّری» ص ۲۶۹ به بعد آورده‌ام.

خلاصهٔ بحث دربارهٔ قول اوّل:

خلاصهٔ آنچه در بررسی قول اوّل گذشت اینست که قیام امام حسین علیه‌السلام در چهار مرحلهٔ مختلف انجام گرفته و در هر مرحله‌ای به مقتضای شرائطی که پیش آمد طبق موازین فقه اسلامی برنامه‌ریزی جدید و تصمیم‌گیری جدیدی شده است بدین شرح:

۱ ـ در مرحلهٔ اوّل از طرفی کوشش برای نپذیرفتن بیعت تحمیلی یزید و از طرف دیگر تحقیق دربارهٔ اینکه آیا امکان تشکیل حکومت مستقل در کوفه هست یا نه؟

۲ ـ در مرحلهٔ دوّم، تصمیم‌گیری برای تشکیل حکومت و حرکت به سوی کوفه برای

همین منظور و نیز برای مصون ماندن از تعرّض عمّال حکومت.
۳ ـ در مرحلهٔ سوّم، کوشش برای جلوگیری از درگیری نظامی و خونریزی ناموجّه و تلاش برای ترک مخاصمه و برگشتن به حجاز.
۴ ـ در مرحلهٔ چهارم، دفاع اضطراری و قهرمانانه برای تخلّص از القـاء نـفس در تهلکه و برای نپذیرفتن قتل با ذلّت انجام شده است.

بدیهی است در همهٔ این مراحل محور اصلی حرکت امام اقامهٔ معروف و انکار منکر بوده و طبق قوانین فقهی مربوط به این دو فریضهٔ اِلٰهی عمل کرده و در هیچ مرحله‌ای از تطبیق کلیّات فقه اسلامی با عمل خود ناتوان نبوده است تا نیاز به دستور اختصاصی و محرمانهٔ آسمانی داشته باشد که مردم دیگر نتوانند از آن الگو بگیرند.

ضمناً امام در هیچیک از مراحل قیام خود نه به زبان گفت و نه عملاً نشان داد که می‌خواهد خود و اصحابش را به کشتن بدهد و زن و فرزندش را به اسارت بکشاند بلکه تلاش فراوان کرد که از کشته شدن خود و یارانش جلوگیری کند.

آنچه تا اینجا دربارهٔ قیام امام حسین علیه السلام گفته شد، تشریح و توضیح قول اوّل در این مسأله یعنی «قول تشکیل حکومت» برمبنای متن تاریخی مورد اتّفاق بود. بدیهی است براساس این قول، امام در همهٔ مراحل قیام الگو و سـرمشق بـرای دیگـران است کـه می‌توانند و باید از آن پیروی کنند؛ چنانکه عمل رسول خدا صلی الله علیه و آله برای مردم دیگر الگو و سرمشق است، **لَقَد کٰانَ لَکُم فِي رسول‌الله اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**. (احزاب ۲۱)

در اینجا بحث دربارهٔ قول اوّل پایان می‌یابد و اینک بحث دربارهٔ قول دوّم، یعنی «قول تعبّد به شهادت» را، که در قطب مخالف قول اوّل است آغاز می‌کنیم.

بحث دربارهٔ قول دوّم و مدرک آن:

قول دوّم این بود که امام حسین علیه السلام به قصد کشته شدن حرکت کرده و دانسته خود را

به کشتن داده است و این را «تعبّد به شهادت» می‌گویند و منشأ ایـن قـول بـعضی از روایات است که در این زمینه وجود دارد و اگر این روایات نبود، نه قول دوّم بود و نه در مسألهٔ قیام امام اختلافی وجود داشت زیرا در متن تاریخ مربوط به قیام امام اختلاف وجود ندارد. محتوای این روایات به گونه‌ای است که با متن تاریخ تعارض دارد. آنگاه بعضی از کسانی که به هر روایتی چه صحیح و چه غیرصحیح اعـتماد مـی‌کنند، ایـن روایات را تلقّی به قبول کرده و به مضمون آنها معتقد شده‌اند و از اینجا قول دوّم به وجود آمده است.

از بین این روایات دو روایت بیشتر در به وجود آوردن این قول، یعنی «قول تعبّد به شهادت»، تأثیر داشته‌اند که متن آن دو را در اینجا می‌آوریم.

روایت اول

به امام صادق علیه السلام نسبت داده‌اند که فرموده است: «یک نامهٔ آسمانی توسّط جبرئیل برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله از جانب خدا آمد که برای هر امامی یک مُهر خدایی روی آن زده شده بود و باید هر امامی مُهر مربوط به خود را باز کند و به آنچه زیر آن نوشته شده است عمل نماید وقتی که نوبت رسید به امام حسین علیه السلام و مُهر را باز کرد زیر آن نوشته شده بود: اَنْ قاتِلْ فَاقْتُل وَ تُقْتَل وَاخْرُجْ بِاَقْوامٍ لِلشَّهادَةِ لاشَهادَةَ لَهُمْ اِلّامَعَکَ... (اصول کافی ۱/ ۲۸۰) یعنی جنگ کن و بکش و کشته خواهی شد و با قوم‌هایی بیرون برو برای شهادت که شهادت آنان جز با تو نخواهد بود.» بعضی از این حدیث برداشت کرده‌انـد کـه امـام حسین علیه السلام از جانب خدا مأمور بود که خود و اصحابش را به کشتن بدهد.

در سند این حدیث، ابوجمیله مفضّل بن صالح وجود دارد که علامهٔ حلّی دربارهٔ آن گفته است: «کَذّابٌ یَضَعُ الحَدیثَ» (خلاصهٔ الرّجال ص ۲۵۸) یعنی او کذّاب بـوده و جـعل حدیث می‌کرده است، بنابراین، حدیث مزبور بی‌اعتبار است و همین حدیث بـا سـند بی‌اعتبار دیگری نقل شده و در آن آمده است مهرهای خدایی که روی این نامهٔ آسمانی

زده شده بود از طلا بود تو گویی راویان این حدیث خیال کرده‌اند دستگاه خداوندی نیز مثل دستگاه‌های پادشاهان دنیا دار، اشرافی و تجمّلی است که باید مهرش طلایی باشد! و همین حدیث وقتی که به دست عبدالله بن قاسم حضرمی واقفی کذّاب[۱] افتاده، که هفت امامی بوده است، مهرهای نامۀ خدائی را هفت مهر طلائی برای هفت امام ذکر کرده است تا با عقیده‌اش منطبق شود! (بصائرالدّرجات ص ۱۶۶ ج ۲۴)

بدین‌گونه این راویان حدیث‌ساز کذّاب و فاسدالمذهب، روایتی را دست به دست می‌گردانند و هر کدام هرطور که دلش می‌خواهد آن را نقل می‌کند. اینان با این کار خود برای مردم عقیده و فرهنگی را می‌سازند که خود می‌خواهند! این حدیث سازان چون اهل قلم و دارای کتاب بوده‌اند، توانسته‌اند عقیده و فرهنگ خود را در قالب حدیث از معصوم در کتاب هاشان ثبت کنند و به نسل‌های بعد منتقل نمایند و آن را ماندگار سازند؛ چنانکه همین روایت از کتاب‌های دو راوی کذّاب، ابوجمیله و عبدالله بن قاسم حضرمی، به کافی و بصائرالدّرجات منتقل گشته و ماندگار شده و در نظر بعضی مقبول افتاده است؛ و می‌بینیم این قول و عقیده، که امام حسین علیه السلام از خدا دستور محرمانه داشته است خود را به کشتن بدهد، در امّت ما باقی است.

روایت یاد شده، که به سه طریق بی‌اعتبار نقل شده است، حجّت نیست و ارزش آن را ندارد که به آن استناد شود و نمی‌توان به مضمون آن معتقد شد و نمی‌توان برمبنای آن گفت: امام حسین علیه السلام طبق یک نامۀ محرمانۀ آسمانی مستقیماً از خدا دستور داشته است خود را به کشتن بدهد.

روایت دوّم

به امام صادق (ع) نسبت داده‌اند که فرمود:

سار محمد بن الحنفیّه الی الحسین علیه السلام فی اللیلة الّتی اراد الخروج صبیحتها عن مکّة فقال: یااخی

---

۱ ـ مجمع‌الرّجال قهپائی ج ۴ ص ۳۵ و ۳٦.

انّ اهل الکوفة من قد عرفت غدرهم بابیک و اخیک و قد خفت ان یکون حالک کحال من مضی فان رأیت ان تقیم فانّک اعزُّ من فی الحرم وامنعه فقال: یا اخی قد خفت ان یغتالنی یزید بن معاویه فی الحرم فاکون الّذی یستباح به حرمة هذاالبیت فقال له ابن الحنفیّة: فان خفت ذلک فصر الی الیمن او بعض نواحی البرّ فانّک امنع النّاس به ولا یقدر علیک فقال: انظر فیما قلت فلمّا کان فی السّحرار تحل الحسین علیه السلام فبلغ ذلک ابن الحنفیّة فاتاه فاخذ زمام ناقته الّتی رکبها فقال لهُ: یا اخی الم تعدنی النّظر فیما سألتک؟ قال: بلی قال: فما حداک علی الخروج عاجلا؟ فقال: اتانی رسول‌الله صلی الله علیه و آله بعد ما فارقتک فقال: یا حسین اخرُجْ فانّ الله قدشأَ ان یراک قتیلاً فقال له ابن الحنفیّة: انّالله و انااليه راجعون فما معنی حملک هؤُلاالنّساء معک وانت تخرج علی مثل هذه الحال؟ قال: فقال لهُ: قد قال لی: انّ الله قدشاءَ ان یراهنَّ سبایاو فَسَلَّم علیه و مضی. (لهوف ابن طاووس ص ۶۳ تا ۶۵)

«یعنی در شبی که امام حسین علیه السلام می‌خواست صبح آن از مکّه حرکت کند محمّد بن حنفیّه، برادر امام، نزد او آمد و گفت: ای برادر! اهل کوفه مردمی هستند که تو می‌دانی با پدر و برادرت عهدشکنی کردند و من می‌ترسم با تو نیز چنین کنند پس اگر در مکّه بمانی، عزیزترین و محفوظ‌ترین کس در حرم خدا خواهی بود. امام فرمود: می‌ترسم یزید بن معاویه خون مرا در حرم بریزد و به وسیلهٔ من حرمت این بیت از بین برود، ابن حنفیّه گفت: اگر چنین است، به سوی یمن یا بعضی از نواحی «برّ» برو که در این صورت کاملاً محفوظ خواهی بود و کسی نمی‌تواند بر تو دست یابد. امام گفت: دربارهٔ گفتهٔ تو فکر خواهم کرد. پس آنگاه که سحر شد امام حسین علیه السلام حرکت کرد. این خبر که به ابن حنفیّه رسید آمد و زمام شتری را که امام سوار آن بود گرفت و گفت: ای برادر! مگر به من وعده ندادید که دربارهٔ آنچه از شما خواستم، فکر کنید؟ فرمود: چرا، گفت: پس چه چیزی سبب شد که با عجله خارج شوید؟ فرمود: بعد از آنکه از تو جدا شدم رسول‌الله علیه السلام نزد من آمد و گفت: ای حسین! بیرون برو چون خدا حتماً خواسته است ترا کشته ببیند. محمّدبن حنفیّة گفت: انّالله وانّااليه راجعون، تو که با این وضع بیرون

می‌روی پس چرا این زنان را همراه خود می‌بری؟ فرمود: رسول خدا به من گفت: خدا حتماً خواسته است آنان را اسیر ببیند. این را گفت و بر محمد بن حنفیّة سلام خداحافظی کرد و حرکت فرمود.»

چنانکه می‌بینیم این روایت صریحاً دلالت دارد که خدا خواسته است امام‌حسین علیه السلام را کشته ببیند و این خواست خدا را رسول اکرم صلی الله علیه و آله به امام ابلاغ کرده و حرکت وی از مکّه طبق این‌دستور خدا و به قصد کشته شدن بوده است.

از وقتی این روایت، که در منابع قبل از لهوف وجود نداشت، در قرن هفتم هجری در «لهوف» ابن طاووس نوشته شد، چون صاحب کتاب «لهوف» علاوه بر علم و زهد و تعبّد و حسن شهرتی که در دولت بنی عبّاس و نیز در دولت مغول داشت مورد حمایت و عنایت مقامات حکومت بود و از این راه شخصیت اجتماعی عظیمی پیدا کرده بود، بدین سبب کتاب «لهوف» ایشان که متن مختصر و جمع و جوری بود شهرت زیادی یافت و به عنوان یک مقتل مقبول پذیرفته شد و همه جا در مجالس روضه‌خوانی و عزاداری امام حسین علیه السلام متن آن خوانده می‌شد و طبعاً این روایت نیز به عنوان فراز برجسته‌ای از کتاب «لهوف» خوانده و تکرار می‌گشت. این روایت به قدری در سخنرانی‌ها و منابر تکرار می‌شد و می‌شود که بسیاری از مردم جملهٔ: «اِنَّ‌الله قَد شاءَ اَن یَراکَ قَتیلاً» را از آن خود به خود حفظ شده‌اند و زبان به زبان آن را نقل می‌کنند. از طرفی چون هدف از خواندن مقتل و روضه، گریه و توسّل بوده و هست کمتر کسی دربارهٔ اعتبار یا عدم اعتبار این روایت و مقبول بودن یا نبودن محتوای آن فکر می‌کرد؛ و این یک سنت اجتماعی است که وقتی فکر و عقیده‌ای همه‌جا گیر شد، کمتر کسی در صحّت آن تردید می‌کند و چون در روایت مزبور این مطلب آمده که خدا خواسته است امام حسین علیه السلام را کشته ببیند و با تکرار آن در طول چند قرن هم در کتاب‌ها و هم در مجالس ذکر مصیبت مقبولیّت عام پیدا کرده است، باید گفت این روایت تأثیر عمده‌ای در به وجود آوردن قول دوّم، یعنی «قول تعبّد به شهادت»، در مسألهٔ قیام امام حسین علیه السلام

داشته است؛ به طوری که اگر روایت اوّل هم نبود، همین روایت «لهوف» برای به وجود آوردن این قول کافی بود.

حالا باید بدانیم این روایت از نظر موازین علمی قابل قبول است یا مانند روایت اوّل غیرقابل اعتماد و مردود است؟ ما پس از دقّت و بررسی کامل به این نتیجه رسیده‌ایم که این روایت دارای نقاط ضعفی است که آن را از اعتبار ساقط می‌کند و آن نقاط ضعف از این قرار است:

نقطهٔ ضعف اوّل

نقطه ضعف اوّل اینست که این روایت در لهوف بی‌سند نقل شده است و ما نمی‌دانیم در میان راویان آن افراد کذّابی مانند ابوجمیله ـ راوی روایت اوّل ـ بوده‌اند یا نه؟ و روایتی که سند ندارد از این نظر بی‌اعتبار است.

نقطهٔ ضعف دوّم:

نقطه ضعف دوّم اینست که این روایت ۴ معارض دارد:

مُعارض اوّل: روایتی است که ابومخنف، از راویان امام صادق علیه‌السلام که مورد اعتماد بوده، (فهرست نجاشی ص ۲۴۵) می‌نویسد: «وقتی که امام حسین علیه‌السلام از مکّه حرکت کرد محمد بن حنفیّه در مدینه بود و خبر حرکت امام که به او رسید در حالی که در طشتی وضو می‌گرفت به گریه افتاد و صدای قطرات اشک او که در طشت می‌ریخت شنیده شد.» (مقتل ابومخنف ص ۷۰) این روایت می‌گوید هنگام حرکت امام‌حسین علیه‌السلام از مکّه، محمّد بن حنفیّه در مدینه بود ولی حدیث لهوف می‌گوید او در مکّه بود و زمام ناقهٔ امام را گرفت و چنین و چنان گفت.

مُعارض دوّم: حدیثی است که در کامل الزّیارت با سند موثّق از امام محمّدباقر علیه‌السلام آمده که آن‌حضرت فرمود: «امام حسین علیه‌السلام از مکّه برای محمّد بن حنفیّه نوشت:

«**بسم‌الله الرّحمن الرّحیم. از حسین بن علی به محمد بن علی و بنی هاشم که با او هستند. اما بعد: هرکه به من ملحق شود در معرض شهادت است و هرکه ملحق نشود به گشایش نخواهد رسید و السّلام.**» (کامل الزّیارت ص ۷۵) همین حدیث در دلائل الامامهٔ طبری ص ۷۷ آمده و در آن تصریح شده که امام این نامه را هنگام حرکت به سوی عراق نوشته است. از این حدیث نیز معلوم می‌شود هنگام حرکت امام حسین علیه‌السلام از مکّه، محمد بن حنفیّه در مدینه بود. ولی حدیث لهوف می‌گوید او در مکّه بود و چون حدیث لهوف بی‌سند است و این حدیث با سند موثق و با روایت ابومخنف نیز تأیید می‌شود، این حدیث مقبول و حدیث لهوف مردود است.

معارض سوّم: روایت ابومخنف است که می‌گوید: «امام حسین علیه‌السلام هنگام ظهر از مکّه خارج شد.» (مقتل ابومخنف ص ۶۶) ولی حدیث لهوف می‌گوید: «امام هنگام سحر از مکّه خارج شد.»

معارض چهارم: روایت دیگری از ابومخنف است که می‌نویسد:

«امام حسین علیه‌السلام روز عاشورا خطاب به نیروهای دشمن فرمود: شما به خویش بازگردید و فکر کنید آیا کشتن من که پسر پیغمبر شمایم برای شما جایز است؟... **اَتَطلُبُونِی بقتیل مِنکُم قتلته؟** آیا من کسی را از شما کشته‌ام که می‌خواهید مرا قصاص کنید؟ (مقتل ابومخنف ص ۱۱۷ ـ ۱۱۸) یعنی من کسی را نکشته‌ام تا کشتنم جایز باشد بنابراین کشتن من گناه و برخلاف رضای خدا است. امام می‌فرماید کشتن من گناه است و خدا آن را نخواسته و از آن نهی کرده است ولی حدیث لهوف می‌گوید کشتن امام حسین را خدا خواسته است: اِنّ‌الله قَدشٰاءَ اَن یَراکَ قَتیلاً، و این دو با هم تعارض دارند و ما دستور داریم دو روایتی را که تعارض دارند بر قرآن عرضه کنیم و آن را که موافق قرآن است قبول و آن را که مخالف قرآن است ردّ کنیم و در اینجا روایت ابومخنف با قرآن موافق و روایت لهوف با قرآن مخالف است زیرا در قرآن آمده است: «**اِنَّ الَّذینَ... یَقتُلُونَ الّذینَ یَأْمُرونَ بِالقِسْطِ مِنَ النّاسِ فَبَشِّرهُم بِعَذٰابٍ اَلیمٍ**» (آل عمران ۲۱) یعنی کسانی که... آمران به

قسط را می‌کشند عذاب دردناکی در انتظارشان است، و پر واضح است که امام حسین علیه السلام آمر به قسط بوده است، پس کشتن او طبق این آیه مبغوض خدا می‌باشد و خدا هرگز آن را نخواسته است.[۱] نتیجه اینکه روایت لهوف که می‌گوید قتل امام حسین علیه السلام را خدا خواسته است، مخالف قرآن و روایت ابومخنف که می‌گوید خدا آن را نخواسته موافق قرآن است، بنابراین روایت لهوف که می‌گوید خدا خواسته است امام حسین علیه السلام را کشته ببیند به علّت مخالفت با قرآن مردود است.

نقطهٔ ضعف سوّم:

نقطه ضعف سوّم اینست که اساساً خود محتوای این روایت قابل قبول نیست زیرا روایت می‌گوید: خدا خواسته امام حسین علیه السلام را کشته ببیند و می‌دانیم چیزی را که خدا تشریعاً بخواهد به آن امر می‌کند، امر وجوبی یا استحبابی، خدا نماز یومیّه را خواسته و به آن امر وجوبی کرده و نماز نافلهٔ شب را خواسته و به آن امر استحبابی کرده است. آنگاه در قضیهٔ امام حسین علیه السلام که روایت لهوف می‌گوید: خدا قتل او را خواسته است معنایش اینست که امر وجوبی یا استحبابی خدا دربارهٔ این قتل صادر شده است. بدیهی است امری که از خدا صادر شود به کسی متوجّه می‌گردد و نیز به چیزی تعلّق می‌گیرد؛ پس در اینجا سه چیز وجود دارد: یکی آمر که خداست و دیگری مأمور یعنی کسی که امر به او متوجّه شده است و سوّم مأمورٌبه که فعل مکلّف است یعنی کاری که مکلّف بر طبق امر انجام می‌دهد. حالا در قضیّهٔ قتل امام حسین علیه السلام که علی‌الفرض امرش از خدا صادر شده مأمور کیست؟ و مأمورٌبه چیست؟ در این مسأله سه وجه تصوّر

۱ ـ ما متأسفیم که ناچار شده‌ایم توضیح واضحات بدهیم و از قرآن ثابت کنیم که کشتن امام حسین(ع) گناه بوده و خدا به آن راضی نبوده است تا روشن سازیم حدیث **انّ الله شاءَ اَن یَراکَ قَتیلاً** که در حافظه‌ها و کتاب‌ها و سخنرانی‌ها و تحلیل‌ها حضور دارد و همه جاگیر شده است اعتبار ندارد و نباید آن را در تحلیل قیام امام حسین(ع) دخالت داد و نباید آن را به عنوان زیربنای یک فکر و عقیده پذیرفت، فکر و عقیده‌ای که می‌گوید: امام حسین(ع) از خدا دستور داشت خود را به کشتن بدهد!

می‌شود: وجه اوّل اینکه گفته شود مأمور قاتل امام است و مأمورٌبه قتل امام و این باطل است زیرا قتل امام گناه است و خدا به گناه امر نمی‌کند بلکه از آن نهی می‌کند. وجه دوّم اینکه گفته شود مأمور خود امام حسین علیه السلام است و مأمورٌ به کشته شدن او یعنی خدا به امام امر کرده است که کشته شود و این هم صحیح نیست، زیرا کشته شدن یعنی بیرون رفتن روح از بدن فعل مکلّف نیست تا امر به آن تعلّق بگیرد بلکه یک حالت انفعالی است زیرا وقتی که علّت کشته شدن به وجود بیاید، کشته شدن خود به خود و به طور قهری حاصل می‌شود و چیزی که به طور قهری حاصل شود، در اختیار مکلّف نیست تا امر به آن تعلّق بگیرد. مثلاً کسی که خجالت می‌کشد صورتش سرخ می‌شود و صحیح نیست به او گفته شود «سرخ شو!» زیرا سرخ شدن در اختیار او نیست، بنابراین ممکن نیست امر به کشته شدن امام تعلّق بگیرد و مأمور، خود امام باشد. وجه سوّم اینکه گفته شود مأمور، خود امام است و مأمورٌبه، مقدّمات قتل؛ یعنی خدا به امام امر کرده است که مقدمات قتل خود را فراهم کن به اینگونه که دشمن را تحریک و وادار کن ترا بکشد، و این هم صحیح نیست زیرا همانطور که اگر شما کسی را وادار کنی که دیگری را بکشد گناه است، اگر کسی را تحریک کنید که خود شما را بکشد، نیز گناه است و خدا هرگز امر به گناه نمی‌کند. پس ممکن نیست خدا به امام حسین علیه السلام امر کند که دشمن را وادار کن ترا بکشد. خلاصهٔ نقطه ضعف سوّم این شد که اساساً برای این روایت که می‌گوید «خدا خواسته است امام حسین علیه السلام را کشته ببیند» معنای صحیحی تصوّر نمی‌شود.

نقطه ضعف چهارم:

می‌دانیم که یزید و یزیدیان خواستند امام حسین علیه السلام را کشته ببینند، حالا روایت لهوف می‌گوید خدا خواسته است او را کشته ببیند که لابد خواست خدا خواست امام نیز هست. پس در اینجا خواست خدا و امام با خواست یزید و یزیدیان یکی شده است و روایتی که خواست خدا و امام را با خواست یزید و یزیدیان یکی بداند، قابل قبول

نیست؛ و باکمال تأسف همین مطلب، که یزیدیان همان خواستهٔ امام حسین علیه السلام را انجام دادند، از طرف شخصیّت‌های معروف در سخنرانی‌های عمومی از رسانه‌های گروهی پـخش و تـبلیغ مـی‌شود. (روزنامهٔ جمهوری اسلامی ۲۹ مرداد ۱۳۷۶ ص ۱۰ (این مطلب را حجةالاسلام هاشمی رفسنجانی در خطبهٔ نماز جمعه گفت.)

نقطه ضعف پنجم:

روایت لهوف می‌گوید خدا خواسته است امام حسین علیه السلام را کشته ببیند و می‌دانیم که هر کس خواستهٔ خدا را انجام دهد، باید به او پاداش داد. بنابرایـن یـزید و یـزیدیان مستحقّ پاداش هستند نه لعن و نفرین؛ و روایتی که یزید و یزیدیان را به خاطر ریختن خون امام حسین علیه السلام مستحق پاداش بداند، فقط به درد یزیدیان می‌خورد ولی حسینیان آن را مردود می‌دانند و طبق دستور ائمّه علیهم السلام باید آن را به دیوار زد.

نقطهٔ ضعف ششم:

قبلاً روشن شد که به مقتضای روایت لهوف خواست خدا و امام حسین علیه السلام از یک طرف و خواست یزیدیان از طرف دیگر در یک نقطه به توافق رسیده‌اند و آن نـقطه، ریختن خون امام حسین علیه السلام است که همه با هم آن را خواسته و به آن راضی بوده‌اند؛ و در این قضیّه صلح کلّی برقرار است و اختلاف و نزاعی در بین نیست و بنابراین حادثهٔ کربلا مصیبت نخواهد بود تا به خاطر آن گریه کنند چون موافق رضای خدا و امام بوده است در این‌صورت جمله‌ای کـه در زیـارت عـاشورا آمـده: «مُصیبَةً ماأعْظَمَهاوَأعْظَمَ رزِیّتَهافِی الْاِسْلام» که این حادثه را مصیبت بزرگی برای اسلام دانسته، بی‌معنی خواهـد بود؛ زیرا چیزی راکه خدا و امام بخواهند و به آن راضی باشند، ضربه‌ای برای اسـلام نخواهد بود تا مصیبت باشد و به یاد آن اشک بریزند. نتیجه اینکه روایت لهوف چون مستلزم چنین مطلب باطل و منکری است، باید مردود شناخته شود و از عرصهٔ قـیام

امام‌حسین علیه السلام حذف و محو گردد. خلاصهٔ بحث دربارهٔ روایت لهوف اینکه به دلیل شش نقطه ضعفی که برای آن ذکر شد باید این روایت نیز مانند روایت اوّل ـ روایت نامهٔ آسمانی ـ مردود شناخته شود.

تا اینجا دربارهٔ دو روایت که می‌توان گفت منشأ اصلی این قول، یعنی قول «تعبّد به شهادت»، در مسألهٔ امام حسین علیه السلام بوده‌اند بحث شد و روشن گشت که این دو روایت غیرقابل قبول و مردودند. چند روایت فرعی نیز هست که گمان می‌رود نقش مهمّی در به‌وجود آوردن قول «تعبد به شهادت» نداشته‌اند و برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود. ضمناً خطبهٔ «خُطَّ الْمَوتُ عَلٰی وُلْدِ آدَم» منسوب به امام حسین علیه السلام که بعضی برای قول «تعبد به شهادت» به آن تمسّک کرده‌اند به طور مستقل و مفصّل تفسیر و تجزیه و تحلیل شده و معلوم گشته است که خطبهٔ مزبور دلالت بر این قول ندارد.(این خطبه امام در کتابچهٔ مستقلی به‌نام «پیرامون نظر دکتر شریعتی دانشمند مجاهد دربارهٔ کتاب شهید جاوید» چاپ شده است.

آیا این دو روایت مجعولند؟

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که این دو روایتِ مردود شناخته‌شده چگونه در صحنه ظاهر شده‌اند؟ و آیا می‌توان گفت آنها جعل شده‌اند؟

جواب: با توجّه به اینکه بعضی از راویان روایت اوّل ـ روایت نامهٔ آسمانی ـ متّهم به دروغگوئی و جعل حدیث هستند و مثلاً عبدالله قاسم حضرمی یکی از راویان روایت مزبور از غالیان کذّاب است، (مجمع الرّجال ۳۶/۴) و راوی دیگر آن مفضّل بن صالح، کذّاب و حدیث ساز است، (خلاصهٔ علامهٔ حلی ص ۲۵۸) استنباط ما اینست که این غالیان چون علم و قدرت امام را غیرمتناهی می‌دانسته‌اند در قضیهٔ امام حسین علیه السلام مواجه با مشکل شده‌اند زیرا با توجّه به متن تاریخ، امام می‌خواست در کوفه تشکیل حکومت بدهد و امید پیروزی داشت ولی پیروز نشد و این مستلزم اینست که امام به پایان کارش

علم قطعی نداشته باشد و نیز آنچه را که می‌خواسته انجام دهد نتوانسته باشد تـحقّق بخشد و این با عقیدهٔ این غالیان، که علم و قدرت امام را نامتناهی می‌دانسته‌اند، سازگار نیست و از این‌رو برای اینکه به اعتقادشان خدشه وارد نشود، روایت نامهٔ آسمانی را جعل کردند تا بگویند این خواست خود امام بود که پیروز نشود و کشته شـود و ایـن دستور آسمانی بود و به وسیلهٔ نامهٔ محرمانهٔ مزیّن به مُهر طلایی خدا به وی ابلاغ شد که او باید برای کشته شدن حرکت کند و امام طبق دستور به همین قصد حرکت کرد و به مقصدش ــ که کشته شدن بود ــ رسید؛ و اگر این دستور آسمانی نبود و امام می‌خواست پیروز شود، می‌توانست به هدفش برسد؛ چون هرچه را امام بخواهد مـی‌شود و هـمهٔ کائنات در مقابل ارادهٔ او خاضع و فرمانبردارند. این فکر و عقیدهٔ مخصوص به زمان عبدالله بن قاسم غالی در قرن دوّم هجری نبوده است بلکه در همین زمان ما نیز وجود دارد و در کتاب‌ها نوشته و منتشر می‌شود و از جمله نویسندهٔ کتاب «اُمَـراءِهسـتی» مـــی‌نویسد: «**علم ائمّه نامتناهی ولایتغیّر** است.» (اُمراءِهستی ص ۳۲۴) و نـویسندهٔ کـتاب «سالار شهیدان» می‌نویسد: «امام از همهٔ عوالم آگاه است و هر چه بخواهد می‌شود.» (سالار شهیدان ص ۲۸۱)

این افراد معتقدند که هم علم امام نامتناهی است و هـم قـدرتش و هـمانطور کـه «**ماشاءالله کان، ماشاءالامام کان**» هرچه را امام بخواهد می‌شود. این همان عقیدهٔ عبدالله بن قاسم حضرمی، غالی کذّاب، است که در قالب حدیث منسوب به ائمهٔ علیهم‌السلام ریخته و در کتاب‌ها ثبت شده و به نسل‌های بعد انتقال یافته و تا امـروز مـانده و در کـتاب‌های نویسندگان معاصر نیز منعکس گشته است. همین عبدالله بن قاسم حـضرمی کـذّاب، حدیثی مخالف نصّ قرآن ساخته و به مـعصوم نسـبت داده است کـه: «**اَیُّ اِمٰامٍ لٰایَعلَمُ مایُصیبُه وَاِلٰی مٰایَصیرُ فَلَیسَ ذٰلِکَ بَحجّةالله عَلٰی خَلْقِهِ.**» (اصول کافی ۲۵۸/۱) یعنی هر امامی که نداند چه بر سرش می‌آید و پایان کارش چیست، او حجّت خدا بر خلقش نیست. وقتی که به اینان گفته شود طبق آیهٔ قرآن پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از همهٔ آنچه در آینده بـه سـرش می‌آید آگاه نبوده است زیرا قرآن می‌گوید خداوند به پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دستور داده است که:

«به مردم بگو نمی‌دانم در آینده چه بر سر من و شما می‌آید وَمٰاأَدْرِی مٰا یُفْعَلُ بِی وَلاٰبِکُم.» (احقاف ۹) در جائی‌که رسول خدا صلی الله علیه و آله بعضی از حوادث آینده را نمی‌داند، شما چگـونه برخلاف قرآن می‌گوئید علم امام نامتناهی است؟ این غالیان در جواب می‌گویند: «این آیه از قرآن نیست و آن را مُلحدان جعل کرده و در قرآن وارد ساخته‌اند» و این را برای دفاع از عقیدهٔ افراطی خود می‌گویند چون عقیدهٔ آنان اینست که علم پـیغمبر و امـام نامتناهی است، آنگاه این دروغی را که گفته و آیهٔ مزبور را ساختهٔ مـلحدین مـعرّفی کرده‌اند، در قالب حدیثی ریخته و به حضرت علی علیه السلام نسبت داده‌اند. (احتجاج طبرسی ج ۱ ص ۳۶۷ و ۳۸۳) اینان در گستاخی تا آن‌جا پیش رفته‌اند که هم به حضرت علی علیه السلام افتراء بسته و حدیث ساختگی خود را به وی نسبت داده‌اند و هم قرآن را تحریف شده معرّفی کرده‌اند و هم تعهّد خدا را که گفته: «اِنّاٰنَحنُ نزّلناالذِکّرَ وَاِنّالَهُ لَحٰافظون» (حجر ۹) و عهده‌دار حفظ قرآن شده است نقض کرده جلوه داده‌اند! افتراء به حضرت علی علیه السلام بستن و نسبت تحریف به قرآن دادن و خدا را ناقض تعّهد خود معرّفی کردن همهٔ اینها برای اینست که عقیدهٔ این غالیان دربارهٔ اینکه علم پیغمبر و امام نامتناهی است خدشه دار نشود! اعتقاد آنان اینست که اگر پیغمبر یا امام چیزی نداند، برای او نقص و عیب است!

این غالیان وقتی که تاریخ را می‌خوانند و می‌بینند متون تـاریخی دلالت دارد کـه امام حسین علیه السلام در سفر کوفه از پایان کار خود آگاه نبوده و به مقصودش، که تشکـیل حکومت برای احیای اسلام بوده، نرسیده است نمی توانند آن را تحمّل کنند چون مخالف اعتقادشان است که می‌گویند علم و قدرت امام غیرمتناهی است در اینجا برای دفاع از اعتقادشان خیلی راحت حدیث جعل می‌کنند و به معصوم نسبت می‌دهند که دسـتور خدا در نامهٔ محرمانه آسمانی مزیّن به مهر طلائی خدائی این بود که باید امام حسین علیه السلام برای کشته شدن حرکت کند و او چنین کرد و آنچه او می‌خواست انجام شد؛ و چنین نیست که از پایان کارش آگاه نبوده و آنچه را می‌خواسته نتوانسته است انجام دهـد. می‌بینیم که یکی از کارهای اینان جعل حدیث برای دفاع از عقاید غلوآمیزشان است.

استنباط ما اینست روایت دوّم را نیز، که می‌گوید خدا خواسته است امام‌حسین علیه السلام را کشته ببیند که شش نقطهٔ ضعف داشت، همین غالیان افراطی جعل کرده‌اند تا به عقیدهٔ آنان که می‌گویند علم امام غیرمتناهی است و هرچه بخواهد می‌شود، خدشه‌ای وارد نشود. چون با تمسّک به این روایت می‌گویند کشته شدن امام‌حسین علیه السلام طبق دستور خدا بوده که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به وی ابلاغ کرده و او با آگاهی قبلی انجام داده است. پس آنچه را امام می‌خواسته همان انجام شده است و ممکن نیست چیزی برخلاف خواست امام انجام پذیرد زیرا همهٔ ذرّات کائنات مطیع فرمان او هستند؛ و نیز ممکن نیست امام از چیزی، و از جمله از پایان کار خود، آگاه نباشد. چند سطر پیش گفتیم که عبدالله بن قاسم حضرمی، کذّاب غالی، حدیثی برخلاف قرآن ساخته است که هر امامی نداند چه چیزی به او می‌رسد و پایان کارش چیست، او حجّت خدا بر خلقش نیست.[1]

در اینجا بحث دربارهٔ قول دوّم یعنی «قول تعبد به شهادت» و مدرک آن، پایان می‌یابد و نتیجهٔ نهایی آن مردود شناختن مدرک این قول بود که با مردود شدن مدرک آن خود قول نیز مردود می‌شود و طبعاً قول قابل قبول همان قول اوّل یعنی قول «تشکیل حکومت» خواهد بود و قبلاً دانستیم که این قول از شیخ مفید و سیّد مرتضی و

---

۱ ـ از وقتی که این حدیث ساختگی از کتاب عبدالله بن قاسم حضرمی در اصول کافی ثبت شد، یک جریان فکری برخلاف آیهٔ ۹ سورهٔ احقاف به وجود آمد که تا امروز در قرن پانزدهم هجری هنوز ادامه دارد. بعضی از کتاب‌هایی که در آنها برای اثبات این فکر درمورد علم امام به این حدیث بی‌اعتبار تمسک کرده‌اند عبارتند از: ۱ـ کتاب علم الامام ص ۵۳ از محمدحسین مظفر. ۲ـ کتاب «سالار شهیدان» ص ۲۳۶ از سیداحمد فهری. ۳ـ کتاب «یک تحقیق عمیق‌تر» ص ۵۴ از مرتضوی لنگرودی. ۴ـ کتاب «یک بررسی مختصر» ص ۱۶ از اشعری و آل طه. ۵ـ کتاب «راه سوّم» ص ۳۳ از علی کاظمی. ۶ـ کتاب «ضمیمهٔ افسانهٔ کتاب» ص ۵۱۱. ۷ـ کتاب «دفاع از حسین شهید» ص ۴۳ از محمدعلی انصاری قمی. ۸ـ مقدمهٔ کتاب «بررسی تاریخ عاشورا» ص ۳۰ از علی‌اکبر غفاری ۹ـ کتاب «راهنماشناسی ص ۴۸۲ از محمدتقی مصباح.

می‌بینیم که چگونه این حدیث نامعتبر مخالف قرآن یک جریان فکری و اعتقادی انحرافی را به وجود آورده و در بستر زمان استمرار بخشیده و آن‌را تثبیت کرده است! کسانی که در مورد علم امام به این حدیث تمسّک کرده‌اند می‌دانند که اولیای دین فرموده‌اند: حدیث مخالف قرآن مردود است ولی در اینجا حدیث مخالف قرآن را گرفته و قرآن را رها کرده‌اند واین نوعی خبرزدگی است که آفت عقل و دین به شمار می‌رود و وظیفهٔ علمای بیدار و متعهّد است که این آفت را از فضاهای علمی و دینی بزدایند.

شیخ طوسی از قدماء و نیز جمعی از علمای متأخّر و از جمله حضرت امام خمینیﷺ بود.

فرق‌های قول اوّل با قول دوّم:

فرق‌هایی که بین قول اوّل، یعنی «قول تشکیل حکومت»، و قول دوّم، یعنی «قول تعبّد به‌شهادت»، وجود دارد بدین شرح است:

فرق اوّل:

قول «تشکیل حکومت» این مطلب را القاء می‌کند که عمل امام حسینعليه‌السلام طبق سیرۀ عقلاء و برمبنای فکر و تدبیر و مشورت و انتخاب احسن بوده و در هر مرحله‌ای از قیام، سعی امام این بوده است که با توجّه به شرائط جدید حرکت خود را با سیرۀ عقلاء و موازین فقهی امر به معروف و انکار منکر تطبیق کند و با فکر و تدبیر و ژرف‌نگری بهترین راه را برگزیند؛ ولی «قول تعبّد به شهادت» چون مبتنی است بر تعبّد به روایت اِنّ‌الله شاء اَنْ یَراکَ قتیلاً این مطلب را القاء می‌کند که حرکت امام طبق یک برنامۀ از پیش تعیین شده انجام شده است که خود امام در تنظیم آن برنامه هیچ نقشی نداشته است بلکه آنچه به او دیکته شده بود مو به مو اجرا کرده و فکر و تدبیر و مشورت و انتخاب احسن و تطبیق عمل خود با سیرۀ عقلاء و موازین فقهیِ دو فریضۀ امر به معروف و انکار منکر در حرکت او راه نداشته است.

فرق دوّم:

طبق قول اوّل، خطّ مشی و عمل امام با تغییر شرائط تغییر می‌کرده و در هر مقطعی تصمیم مناسب آن مقطع را می‌گرفته و گاهی برخلاف مقطع قبلی عمل می‌کرده است. ولی طبق قول دوّم با تغییر شرائط خط مشی امام تغییر نمی‌کرده است بلکه یک خطّ ترسیم شده را از اوّل تا آخر دنبال می‌کرده و آن خطّ کشته شدن بوده است.

فرق سومّ

طبق قول اوّل، چون حرکت امام منطبق با سیرۀ عقلاء و موازین فقهی و اصول امر به

معروف و انکار منکر بوده است، برای دیگران الگو و سرمشق است؛ ولی طبق قول دوّم چون حرکت امام برطبق یک برنامهٔ محرمانهٔ آسمانی و اختصاصی بوده است برای دیگران الگو و سرمشق نیست.

فرق چهارم

طبق قول اوّل شروع جنگ و حمله به اردوگاه امام حسین علیه السلام و کشتار بی‌رحمانه‌ای که انجام شد و اسیر کردن خانوادهٔ امام و اهانت‌هایی که به آنان کردند، برخلاف رضای امام و مبغوض خدا و رسول و از منکرات بزرگ و ضربهٔ سخت و مصیبت بزرگ برای اسلام بوده است؛ ولی طبق قول دوّم همهٔ این ظلم‌ها و جنایت‌ها موافق رضای امام و خواست او و نیز خواست خدا بوده و اساساً حرکت او برای تحمّل این ظلم‌ها و جنایت‌ها بوده است.

فرق پنجم

طبق قول اوّل، امام برنامهٔ حرکتش را که خود تنظیم کرد خودش نیز آن را اجرا نمود؛ ولی طبق قول دوّم چون امام برای کشته شدن حرکت کرده و این کار را خودش نمی‌توانست انجام دهد طبعاً باید برنامهٔ او را دشمن اجرا کند بنابراین آنچه را امام می‌خواسته انجام شود، یعنی کشته شدن، دشمن برایش انجام داده است.

فرق ششم

طبق قول اوّل، احتمال پیروزی و شکست نظامی ـ هر دو ـ برای امام وجود داشته است؛ ولی طبق قول دوّم، احتمال پیروزی نظامی برای امام نبوده و اصلاً او پیروزی نمی‌خواسته است بلکه فقط کشته شدن را می‌خواسته و می‌دانسته است آنچه او می‌خواهد ـ یعنی ریختن خونش ـ همان انجام خواهد شد.

فرق هفتم

طبق قول اوّل، رفتن به کربلا جزء برنامهٔ امام نبوده و پیاده شدن در آن‌جا بر او تحمیل شده است و نیز آفرینندهٔ حادثهٔ خونین عاشورا امام نبوده و نباید آن را به

حساب او گذاشت زیرا وی برای جلوگیری از وقوع آن کوشش زیادی کرد ولی دشمن نپذیرفت و جنگ را شروع کرد. بنابراین آفرینندهٔ این حادثهٔ وحشتناک و شرم‌آور، دشمن تجاوزگر و جنگ‌طلب بوده است نه امام؛ ولی طبق قول دوّم مقصد امام از اوّل کربلا بوده و نیز حادثهٔ خونین عاشورا خواست اصلی او بوده و باید آن را به حساب امام گذاشت زیرا در این فرض، دشمن عامل اجرای مقاصد امام بوده و در جهت خواست او این خون‌های مقدّس را به ناحق بر زمین ریخته است.

فرق هشتم

طبق قول اوّل، آنچه را امام در مرحلهٔ دوّم و سوّم قیام می‌خواست انجام بدهد انجام نشد، یعنی در مرحلهٔ دوّم می‌خواست برای احیای اسلام حکومت تشکیل بدهد ولی نشد؛ و در مرحلهٔ سوّم می‌خواست قرار ترک مخاصمه‌ای منعقد کند و به حجاز برگردد و آن هم نشد و جنگ را بر امام تحمیل کردند. ولی طبق قول دوّم آنچه را امام می‌خواست انجام شود انجام شد و او به مقصدش رسید. یعنی او می‌خواست خونش را بریزند و ریختند و می‌خواست خانواده‌اش را اسیر کنند و کردند؛ ولی آیا هدفش از کشته شدن خود و اسارت خانواده‌اش چه بود؟ صاحبان قول دوّم باید در این باره توضیح بدهند و سخنان بعضی از آنان در این موضوع خواهد آمد.

تحلیل‌های متفاوت از قیام امام:

صاحبان این دو قول متضاد، یعنی قول «تشکیل حکومت» و قول «تعبّد به شهادت»، برای حرکت امام حسین علیه السلام و اهداف آن تحلیل‌های متفاوتی دارند. از میان صاحبان قول «تشکیل حکومت»، که قول حضرت امام خمینی قدس سره نیز هست، سیّد مرتضی در «تنزیه‌الانبیاء» و شیخ طوسی در «تلخیص‌الشّافی» قیام امام را با روش علمی و اجتهادی تحلیل کرده‌اند که شرح آن در همین مقاله قبلاً آمده و نیازی به تکرار آن نیست؛ و در مقابل، صاحبان قول دوّم که می‌گویند امام‌حسین علیه السلام به قصد کشته شدن حرکت کرد

تحلیلشان از قیام امام به گونه یا گونه‌های دیگر است. از صاحبان این قول سؤال می‌شود که طبق عقیدهٔ شما امام‌حسین علیه‌السلام به مقصودش، که کشته شدن بود، رسید و خونش بر زمین ریخته شد و خانوادهٔ وی اسیر گشتند، یعنی مقصودی که او داشت دشمن برایش انجام داد. ولی سؤال اصلی اینست که هدف امام از اینکه می‌خواست خونش ریخته و خانوادهٔ او اسیر شوند چه بوده است؟ در مقابل این سؤال پاسخ‌ها و یا تحلیل‌های متفاوتی ارائه داده‌اند که بعضی از آنها را می‌آوریم:

الف ـ عالم زاهد، سیّد بن طاووس، تحلیل متعبّدانه‌ای دارد و می‌گوید: «هدف امام از کشته شدن، رسیدن به قرب خدا و مقامات معنوی و بالاترین درجات سعادت بوده است و همانطور که حضرت موسی به گوساله‌پرستان قوم خود دستور داد و آنان را متعبّد کرد که خود را بکشند و فرمود: «... **فَتُوبُوا اِلی بارئکُم فاقتلوا انفسکم...**» (بقره ۵۴) یعنی... پس به درگاه آفریدگار خود توبه کنید. پس خودتان را بکشید، همین‌طور خداوند به امام حسین علیه‌السلام دستور داده بود خود را به کشتن بدهد تا به عالی‌ترین مقامات تقرّب برسد.» (لهوف ص ۲۸) ولی اشکال این تحلیل اینست که گوساله‌پرستان قوم موسی علیه‌السلام چون مشرک و مرتد شده بودند دستور آمد آنان که موحّد باقی مانده بودند گوساله‌پرستان را بکشند که این کفّارهٔ شرک آنان بود امّا امام حسین علیه‌السلام گناهی نکرده بود که به کفّارهٔ آن خود را به کشتن بدهد.

ب ـ بعضی دیگر از صاحبان قول دوّم، مانند مرحوم دکتر شریعتی، تحلیل روشنفکرانه‌ای دارند که می‌خواهند با تحلیل خود هدف امام حسین علیه‌السلام را روشن کنند و اثر شهادت او را در جامعه توضیح بدهند. مرحوم دکتر در این باره می‌گوید: «... حسین را نگاه کنید از شهر خویش بیرون می‌آید و زندگیش را رها می‌کند و برمی‌خیزد تا بمیرد زیرا جز این سلاحی برای مبارزهٔ خویش، برای رسوا کردن دشمن ندارد برای اینکه اگر نمی‌تواند دشمن را بشکند، لااقل به این وسیله رسوا کند، اگر نمی‌تواند قدرت حاکم را مغلوب سازد، آن را محکوم کند و برای اینکه در اندام مردهٔ این نسل، نسل دوّم

انقلاب محمّد ﷺ، خون تازهٔ حیات و جهاد تزریق کند، او که یک انسان تنهای بی‌سلاح و بی‌توان است و در عین حال مسئول جهاد، جز مردن و جز انتخاب مرگ سرخ خویش سلاحی و چاره‌ای ندارد.» (کتاب شهادت ص ۶۴)

در این سخنان مرحوم دکتر شریعتی چند مطلب بـه چشـم مـی‌خورد: اوّل ایـنکه امام حسین علیه‌السلام تنها سلاحی که برای رسواکردن دشمن در دست دارد، مرگ است؛ دوّم اینکه امام می‌خواست در نسل دوّم انقلاب خون تازهٔ حیات و جهاد تزریق کند؛ و سوّم اینکه او با نداشتن نیرو مسئول جهاد بود. ولی دربارهٔ هر سه مطلب مناقشه هست.

اما دربارهٔ مطلب اوّل یعنی اینکه «امام حسین علیه‌السلام برای رسواکردن دشمن فقط سلاح مرگ را در دست داشت» باید گفت متأسفانه این تنها سلاح نیز در دست دشمن بود نه در دست امام زیرا امام که نمی‌تواند خودکشی کند و این دشمن است که می‌تواند او را بکشد یا نکشد و اگر نکشد، این سلاح اساساً وجود نخواهد داشت. آیا هیچ عاقلی برای جنگ با دشمن سلاحی را انتخاب می‌کند که وجود خارجی ندارد و خلق کردن آن به دست دشمن است و می‌تواند آن را خلق نکند؟! از اینها گذشته آیا اینکه امام با تکرار و اصرار از دشمن می‌خواست که او را نکشند و بگذارند به حـجاز بـرگردد ـ نـعوذبالله شوخی می‌کرد و در باطن مایل بود وی را بکشند تا رسوا شوند؟!

اما دربارهٔ مطلب دوّم یعنی اینکه «امام می‌خواست با کشته شدن خود در نسل دوّم انقلاب، خون تازهٔ حیات و جهاد تزریق کند» باید گفت متأسفانه این کار نیز در دست دشمن بود نه در دست امام زیرا دشمن می‌توانست امام را بکشد تا ـ به قول دکتر ـ خون تازهٔ حیات و جهاد در نسل دوم انقلاب تزریق شود و می‌توانست او را نکشد تا ایـن خون تزریق نشود و امام نمی‌توانست دشمن را مجبور کند که حتماً او را بکشد تا بـه ادعای دکتر ـ این خون تزریق شود. پس در اینجا نیز چیزی در دست امام نـیست و هرچه هست در دست دشمن است. و اساساً جای این سؤال هست که: آیا حالا که امام را کشتند، خون تازهٔ حیات و جهاد در مردم تزریق شد و با جهاد خود اسلام اسیر شده

را از شرّ بنی اُمیّه خلاص کردند یا اینکه با کشته شدن امام و ضربه خوردن اسلام و مرعوب شدن مردم، عرصه برای تاخت و تاز حکومت جنایتکار بیشتر خالی شد و راحت‌تر توانست کشتار وحشتناک واقعهٔ حرّه را همراه با آن همه فجایع به راه اندازد و برای جنگ با ابن زُبیر به حرم خدا لشکر بکشد و کعبه را هدف قرار بدهد؟

امّا دربارهٔ مطلب سوّم یعنی اینکه «امام حسین علیه السلام با نداشتن نیرو مسئولیّت جهاد داشت» باید گفت مسئولیّت جهاد مشروط به قدرت نظامی است که اگر این قدرت باشد، مسئولیّت هست و اگر نباشد نیست. امام حسین علیه السلام حدود ده سال زمان امامتش را در زمان معاویه سپری کرد و چون در آن زمان قدرت نظامی نداشت مسئولیّت جهاد نداشت و فقط مسئولیّت انکار منکر با قلب و زبان و قلم و فعّالیّت‌های غیرنظامی داشت و از این‌رو در زمان معاویه حرکت نظامی نکرد و در زمان یزید فقط در یک بُرهه از زمان قدرت نظامی پیدا کرد و آن وقتی بود که مسلم بن عقیل وجود و آمادگی نیروهای نظامی امام را در کوفه به اطّلاع آن حضرت رساند و اینجا بود که به قصد جهاد و تشکیل حکومت به سوی کوفه حرکت کرد ولی وقتی که محاصره شد و قدرت نظامی از وی سلب گشت، مسئولیّت جهاد از او برداشته شد و از این رو برنامه‌اش را تغییر داد و برای ترک مخاصمه و برگشتن به حجاز کوشش بلیغی کرد ولی از وی نپذیرفتند و فاجعهٔ وحشتناک کربلا را آفریدند. بنابراین صحیح نیست که گفته شود: امام حسین علیه السلام با نداشتن قدرت نظامی مسئولیّت جهاد داشت.

ج ـ در میان صاحبان قول دوّم، یعنی قول «تعبّد به شهادت»، بعضی معتقدند همهٔ جنایاتی که از طرف یزید و عمّالش دربارهٔ امام حسین علیه السلام اِعمال شد خواست آن حضرت بود و باید آنها را از اسرار قیام وی دانست و مثلاً بستن آب بر امام و اسب تاختن بر بدن وی و آتش زدن خیمه‌ها و اهانت‌هائی که ابن زیاد و یزید به سر مقدّس امام کردند، همهٔ اینها خواسته‌های امام و از اسرار قیام او بود. استاد جلال‌الدین هُمائی، مرد علم و قلم و ادب و شعر، کتابچه‌ای دارد به نام «اسرار و آثار واقعهٔ کربلا» و نظر

ایشان در این کتاب دربارهٔ قیام امام حسینعليه‌السلام اینست که اگر امام می‌خواست، می‌توانست در مدینه یا مکّه حکومتی تشکیل بدهد و دستگاه سلطنتی تأسیس کند که چندین سال دوام داشته باشد. (کتابچهٔ یاد شده ص ۴۰) ولی امام این را نمی‌خواست بلکه می‌خواست ندای مظلومیّت خود و کفر و ظلم دستگاه یزید را به گوش جهانیان برساند و حصول این مقصد مقدّس عالی جز با شهادت او و یارانش و اسیری اهل بیت اطهارش میّسر نبود (کتابچهٔ مزبور ص ۴۱) استاد همائی می‌نویسد: «قصهٔ عطش و منع آب، خود یکی از بزرگ‌ترین اسرار شهادت و قیام حسینی است»؛ (کتابچهٔ مزبور ص ۴۳) و نیز می‌نویسد:

«آتش زدن خیمه‌های آل عصمت یکی از اسرار شهادت بود» (کتابچهٔ مزبور ص ۴۳) و نیز می‌نویسد: «اسب تاختن بر اجساد شهداء نیز یکی از همان اسرار است»؛ (کتابچهٔ مزبور ص ۴۳ و ۴۴) و نیز می‌نویسد: «رفتاری که عُبیدالله بن زیاد با سر بریده کرد... یکی از اسرار آن قیام است»؛ (کتابچهٔ مزبور ص ۴۴) و نیز می‌نویسد: «جشن شادی گرفتن بنی امیّه در روز عاشورا یکی از اسرار شهادت سیّدالشّهدا و حادثهٔ کربلا است»؛ (کتابچهٔ مزبور ص ۱۷) و سرانجام می‌نویسد: بنده این امر را یکی از معجزات اسلامی می‌دانم که از یزید آن رفتارهای شوم در مورد حضرت امام حسینعليه‌السلام و یاران جانباز او و بعد از آن هم در مورد اسیری بازماندگان و زن و فرزند بی‌پناه ایشان سرزده باشد تا پرده از روی اعمال ننگین وی برداشته شود و چهرهٔ واقعی بنی امیّه به قاطبهٔ مسلمانان نموده شود؛ و دست آخر اسلام از دست رفته دوباره احیا شود و ننگ حکومت بنی امیّه از دامن اسلام پاک گردد و دولت آن جماعت به بنی‌عبّاس منتقل شود که هرچه بودند باز از بنی‌هاشم و خویشان نزدیک پیغمبر بودند. (کتابچهٔ مزبور ص ۲۸)

اگر بخواهیم نظر استاد همائی را به زبان امروز بیان کنیم می‌توان آن را چنین ترسیم کرد که اگر کسی از امام حسینعليه‌السلام می‌پرسید: شما که از بزرگترین رهبران اپوزیسیون هستید، در مقابل رژیم یزید می‌خواهید چگونه مبارزه کنید و کدام آلترناتیو را برای

جانشینی حکومت او در نظر دارید؟ طبق نظر استاد همائی امام جواب می‌داد: من می‌توانم برای نجات اسلام حکومتی تشکیل دهم و به وسیلهٔ قدرت حکومت با رژیم یزید مبارزه کنم ولی من این را نمی‌خواهم بلکه می‌خواهم مبارزه را بدین‌گونه انجام دهم که به کربلا بروم تا یزیدیان، من و اصحابم را محاصره کنند و آب را بر ما ببندند و سرانجام ما را بکشند و بدنهامان را زیر سم اسب‌ها لگدکوب کنند و خیمه‌های مرا آتش بزنند و خانواده‌ام را اسیر نمایند و مورد آزار و اهانت قرار دهند و سر مرا ابن زیاد و یزید مورد توهین و استهزاء قرار دهند و اینها همه از اسرار قیام و شهادت من است و نتیجهٔ نهائی این اسرار اینست که بنی‌امیّه رسوا می‌شوند و پس از هفتاد و دو سال از شهادت من ــ در سال ۱۳۲ هجری ــ حکومت بنی‌امیّه سقوط می‌کند و آلترناتیو آن، که حکومت بنی‌عبّاس است، روی کار می‌آید و خلفای بنی عبّاس اگر چه حتّی تحمّل وجود قبر مرا ندارند و زائرانش را می‌کشند و زمین آن را شخم می‌زنند و به آن آب می‌بندند تا آثار قبر مرا محو کنند، ولی بنی‌عبّاس هرچه هستند باز از بنی‌هاشم و خویشان نزدیک پیغمبرند و اینست نحوهٔ مبارزهٔ من با رژیم یزید و اینست آلترناتیوی که برای حکومت یزید در نظر دارم و بدین‌گونه اسلام از دست رفته دوباره احیا می‌شود.

آیا این مطالب عجیب و غریب قابل قبول است؟! گمان می‌رود منشأ این‌گونه تفکّر، که از استاد همائی دیده می‌شود، اینست که اینگونه افراد نمی‌توانند قبول کنند که امام بخواهد کاری را انجام بدهد ولی نتواند چون این را برای امام نقص می‌دانند. این افراد اگر بخواهند متن تاریخ را بپذیرند که می‌گوید امام حسین علیه‌السلام می‌خواست در کوفه تشکیل حکومت بدهد ولی نتوانست، در نظر آنان لازم می‌آید برای امام نقصی قائل شوند و برای تخلّص از این محذور می‌گویند اگر امام می‌خواست، می‌توانست در مدینه یا در مکّه حکومتی تشکیل بدهد ولی این را نمی‌خواست بلکه همان را که واقع شد می‌خواست. بنابراین در حادثهٔ کربلا چیزی برخلاف خواست امام رخ نداده است، این را که بگویند به عقیدهٔ خود دیگر نقصی برای امام قائل نشده‌اند. اینکه

دکتر سیّدحسین محمّدجعفری، متولّد لکنهو هندوستان، در کتاب «تشیّع در مسیر تاریخ ص ۲۳۸» می‌نویسد: «حسین به منظور سازماندهی و بسیج نظامی هیچگونه اقدامی نکرد.» و نیز در ص ۲۴۲ می‌نویسد: «امام حسین تصمیم گرفت تا با قربانی کردن خود و اصحابش و تحمّل مصائب و رنج‌های فراوان به هدف نائل شود... همان‌طور که سقراط مرگ را برای آرمان‌های خود پذیرفت و بالاتر از آن عیسی علیه السلام برای رهائی آدمیان خود را قربانی کرد.» احتمالاً این نویسنده نیز تحت تأثیر همین فکر این مطالب را نوشته است. ولی اگر این افراد به این نکته توجّه کنند که رسول خدا صلی الله علیه و آله در جنگ اُحُد می‌خواست پیروز شود ولی نشد و حضرت علی علیه السلام در جنگ صفّین می‌خواست پیروز شود ولی نشد و این برای پیغمبر و امام نقص نیست که برای رسیدن به هدفی تلاش کنند ولی به آن نرسند؛ اگر به این نکته توجّه کنند، احتمالاً در قضیهٔ امام حسین علیه السلام ناچار نمی‌شوند این تحلیل‌های عجیب و غریب را ارائه دهند و جنایات وحشتناکی را که یزیدیان، برخلاف رضای امام، مرتکب شدند به حساب امام بگذارند و از اسرار قیام وی به شمار آورند و یا بگویند امام حسین علیه السلام می‌توانست حکومتی تشکیل بدهد و با قدرت حکومت در مقابل یزید بایستد و با او مبارزه کند ولی خودش نخواست چنین کند؛ بلکه خواست یزیدیان خونش را بریزند و خانواده‌اش را اسیر کنند و آن همه فجایع را، که روی بشریّت را سیاه کرد، انجام دهند!

تا اینجا دربارهٔ دو قول اصلی یعنی قول اوّل و دوّم و مدرک این دو قول و تحلیل‌هایی که صاحبان این دو قول دربارهٔ قیام امام حسین علیه السلام ارائه داده‌اند بحث شد و معلوم گشت که قول دوّم یعنی قول «تعبد به شهادت»، قابل قبول نیست چون مدرکش روایات ساختگی است و قول اوّل، یعنی «قول تشکیل حکومت»، که قول حضرت امام خمینی قدس سره نیز هست قول معقول و مقبول در این مسأله است که با موازین فقهی و سیرهٔ عُقلاء مطابقت دارد و برمبنای این قول قیام امام حسین علیه السلام برای دیگران نیز الگو و سرمشق است. اینک دربارهٔ هر یک از پنج قول باقیمانده، که اقوال فرعی محسوب

می‌شوند، بحث کوتاهی می‌کنیم.

بحث دربارهٔ قول سوّم و مدرک آن:

قول سوّم از شهید مطهّری رضوان‌الله‌علیه بود. ایشان معتقد است: «امام حسین علیه‌السلام هنگام حرکت از مکّه قصد تشکیل حکومت در کوفه راداشت (حماسهٔ حسینی ص ۱۹۴/۳) ولی از وقتی که خبر شهادت مسلم بن عقیل به وی رسید تصمیم گرفت خود واصحابش را به کشتن بدهد و نیز افراد دیگری را دعوت کرد نه برای یاری او بلکه برای اینکه خون آنان نیز ریخته شود تا ندای امام بیشتر به جهانیان برسد.» (حماسهٔ حسینی ۲۴۰/۱) قول استاد مطهّری در حقیقت تلفیقی است از قول اوّل و دوّم، یعنی استاد از هنگام حرکت امام حسین علیه‌السلام از مکّه تا رسیدن خبر قتل مسلم قول اوّل را قبول کرده است که امام می‌خواست برای احیای اسلام در کوفه حکومت اسلامی تشکیل بدهد، ولی از هنگام رسیدن خبر شهادت مسلم تا پایان کار قول دوّم را که قول «تعبد به شهادت» بود، پذیرفته است که امام می‌خواست خود را به کشتن بدهد.

بخش اوّل قول شهید مطهّری قابل قبول و مدرکش همان مدرک قول اوّل است که شرح آن قبلاً گذشت ولی بخش دوّم قول استاد به همان دلیل‌هایی که برای ردّ قول دوّم قبلاً گذشت قابل قبول نیست. اینکه استاد در بخش دوم حرکت امام قول «تعبّد به شهادت» را قبول کرده‌اند بدین علّت است که ایشان تصوّر کرده‌اند با کشته شدن مسلم بن عقیل، نمایندهٔ امام، همه چیز از دست رفته بود و حتّی اگر امام‌حسین علیه‌السلام در آن شرائط آزادانه وارد کوفه می‌شد، امکان پیروزی برای او نبود و کشته شدنش حتمی بود؛ پس ناچار ادامه دادن امام به راه کوفه بعد از دریافت خبر شهادت مسلم، جز به منظور کشته شدن نمی‌تواند باشد. ولی حقیقت اینست که با قتل مسلم همه چیز از دست نرفته بود و اگر امام محاصره نمی‌شد و در آن شرائط آزادانه وارد کوفه می‌شد، امکان پیروزی او وجود داشت. آیا اگر در جبههٔ جنگ یک فرمانده

کشته شود، همهٔ نیروهای تحت امر او از بین‌رفته تلقّی می‌شوند یا با جایگزین شدن فرماندهٔ دیگری مانند او یا قوی‌تر از او آن نیروها به نبرد ادامه می‌دهند؟ مسلم بن عقیل یک فرمانده بود که به نمایندگی امام رهبری نیروهای طرفدار حضرتش را به‌عهده داشت که این نیروها را سازماندهی کرد و دفتر جمع‌آوری اعانات و خرید اسلحه و تجهیزات جنگی تأسیس کرد و پول و امکانات فراهم ساخت و زمینه را برای ورود امام حسین علیه‌السلام به کوفه مهیّا نمود؛ حالا این فرمانده کشته شده است ولی همهٔ تشکیلات و امکانات و تجهیزات جنگی و حتّی سازماندهی نیروها به حال خود باقی است. در این شرائط امام حسین علیه‌السلام، که صدهزار نیروی داوطلب در کوفه دارد، اگر آزادانه وارد کوفه شود، آیا جای مسلم را پر نمی‌کند و آیا نمی‌تواند مانند مسلم ـ و حتّی قوی‌تر از او ـ این نیروها را رهبری و فرماندهی کند؟ اعتقاد ما اینست که اگر امام در این شرائط وارد کوفه می‌شد، می‌توانست این نیروها را رهبری کند و حتّی می‌توانست تشکیلاتی را که مسلم ایجاد کرده بود توسعه دهد و با قدرت در مقابل حکومت یزید بایستد و به همین علّت وقتی که بعد از رسیدن خبر شهادت مسلم، امام دربارهٔ رفتن به کوفه یا برگشتن به حجاز مطلب را به مشورت گذاشت سرانجام رأی رفتن به کوفه را انتخاب کرد چون امکان پیروزی امام وجود داشت. اگر بعد از قتل مسلم امام تصمیم داشت خود را به کشتن بدهد، دیگر مشورت کردن دربارهٔ رفتن به کوفه یا برگشتن به حجاز معنی نداشت. خلاصه این مطلب که کسی بگوید بعد از قتل مسلم بن عقیل همه چیز از دست رفت و کشته شدن امام حسین علیه‌السلام حتمی بود که استاد مطهّری فرموده‌اند: «دقیق و واقع‌بینانه نیست» و قبلاً در همین مقاله نیز توضیحی در این باره داده شده است. و نتیجهٔ نهائی بحث این شد که بخش اوّل قول شهید مطهّری ـ رضوان‌الله‌علیه قابل قبول و دارای مدرک معتبر است ولی بخش دوم آن غیرقابل قبول است و مدرکی هم برای آن نمی‌توان یافت.

بحث دربارهٔ قول چهارم و مدرک آن:

قول چهارم از علّامه سیّدمرتضی عسکری بود. ایشان می‌گویند: «امام حسین علیه‌السلام مردم را دعوت می‌کرد که خودشان بر ضدّ حکومت یزید قیام مسلّحانه کنند و آن را تغییر دهند ولی خود امام نمی‌خواست برای احیای اسلام حکومت تشکیل بدهد و قدرت خلافت را به دست بگیرد و هرگز نه در سخنی و نه در نامه‌ای اظهار نکرد که می‌خواهم قدرت خلافت را به دست بگیرم.» (مقدمهٔ مرآة العقول ج ۲ ص ۴۹۳) و نیز می‌گویند: «امام قصد نداشت از راه به دست گرفتن قدرت، حکومت اسلام را زنده کند زیرا به فرض اینکه مردم با او بیعت می‌کردند و قدرت خلافت را هم به دست می‌گرفت نمی‌توانست احکام تغییرکردهٔ اسلام را زنده کند و به حالت اصلی برگرداند و بدعت‌های معاویه را از بین ببرد و حتّی نمی‌توانست لعن پدرش را، که معاویه برقرار کرده بود و در سخنرانی‌ها و روی منبرها تکرار می‌شد، بردارد و ناچار بود همهٔ انحرافات و بدعت‌ها را به حال خود باقی بگذارد. (مقدمهٔ مرآةالعقول ج ۲ ص ۴۸۴)

در اینجا لازم است چند مطلب تاریخی را مورد توجّه و دقّت قراردهیم:

مطلب اوّل: بزرگان کوفه به امام حسین علیه‌السلام نوشتند: «ما خلافت یزید را به رسمیّت نمی‌شناسیم و امام و زمامدار نداریم و می‌خواهیم از شما حمایت کنیم تا امام و زمامدار ما شوید.» امام در پاسخ ضمن نامه‌ای خطاب به بزرگان کوفه نوشت: «نامه‌های شما به من رسید. سخن اکثریّت اینست که ما رهبر سیاسی نداریم پس تو به کوفه بیا. امید است خدا ما را به وسیلهٔ شما بر حق و راستی مجتمع سازد و من مسلم بن عقیل را، که به وی اطمینان دارم، برای تحقیق فرستادم. اگر مسلم به من بنویسد که بزرگان و خردمندان شما به اتّفاق زمامداری مرا می‌خواهند، چنانکه در نامه‌های شما آمده بود، دراین‌صورت به زودی به کوفه خواهم آمد. به جان خودم سوگند! فقط کسی امام و زمامدار بر حق است که به کتاب خدا حکم کند و قیام به عدالت نماید و به دین حق

ملتزم باشد و خود را وقف راه خدا کند.»[۱] (ارشاد شیخ مفید ص ۱۸۳ ـ ۱۸۴)

می‌بینیم که بزرگان کوفه از امام حسین علیه السلام خواسته‌اند قدرت حکومت را بـه دست بگیرد و اینکه امام می‌فرماید: «اگر بزرگان و خردمندان کوفه اتّفاق دارند که من زعامت و رهبری سیاسی آنان را به‌عهده بگیرم، به زودی به کوفه خواهم آمد»، این سخن امام معنایی جز تشکیل حکومت و به دست گرفتن قدرت سیاسی مردم ندارد.

مطلب دوّم: امام حسـین علیه السلام از بـین راه ضـمن نـامه‌ای بـه مـردم کـوفه نـوشت: «مسلم بن عقیل در نامهٔ خود به من خبر داده است که جماعت بزرگان شما متّفق شده‌اند به یاری ما برخیزند و حقّ ما را طلب کنند و من دعا کردم که خدا بزرگترین اجر را به شما بدهد. این نامه‌رسان من که آمد در کار خود آماده و جدّی باشید که من همین ایّام به کوفه می‌آیم (ارشاد مفید، ص ۲۰۰) معلوم است که این حقّی که امام ذکر کرده جز حـقّ خلافت و زعامت چیز دیگری نیست و مردم کوفه برای گرفتن همین حقّ و سپردن آن به امام به یاری آن حضرت برخاسته بودند که مورد دعای خیر امام واقع شدند و امام می‌خواست وارد کوفه شود و آن حق را به دست بگیرد.

مطلب سوّم: امام حسین(ع)، بعد از نماز عصر، خطاب به حرّ بن یزید و نیروهایش ضمن سخنانی فرمود: «ای مردم! اگر شما تقوی پـیشه کـنید و حـق را بـرای اهـلش بشناسید، خدا بیشتر از شما راضی می‌شود **وَ نَحنُ اَهْلَ الْبَیْت اَولی بِوِلایَة هذاالْاَمْر عَلَیْکُم** ما اهل بیت پیغمبر برای زمامداری شما سزاوارتریم از این حاکمان ظالم که مدّعی خلافت هستند و حقّ آنان نیست و با شما با ستمگری و تجاوز رفتار می‌کنند.» (ارشاد مفید ص ۲۰۵) خیلی روشن است این حقّی که در سخن امام آمده و مـی‌فرماید: «آن را بـرای اهلش بشناسید»، همان حقّ زمامداری است و اینکه می‌فرماید: «ما اهل بـیت بـرای ولایت و تصدّی این امر سزاوارتریم»، این امر همان امر زعامت و رهـبری است کـه

---

۱ ـ بدیهی است در آن زمان کسی که دارای این اوصاف باشد جز امام حسین علیه السلام نبود و مقصود آن حضرت نیز همین است.

می‌فرماید: ما سزاوارتریم آن را به دست بگیریم و معنای این سخن اینست که امام حسین علیه السلام حرکت کرده است تا ولایت این امر را به دست بگیرد.

غیر از سه مورد یاد شده شواهد زیادی وجود دارد که امام حسین علیه السلام هنگام حرکت برای کوفه می‌خواست با به دست گرفتن قدرت، حکومت اسلام را زنده کند که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود؛ و از همین سه مورد ذکر شده به خوبی روشن گشت که امام در سخنرانی‌ها و نامه‌های خود صریحاً فرموده است: «من حرکت کردم تا با پشتیبانی مردم خلافت غصب شده را به مرکز اصلی خود برگردانم و ولایت امر مسلمانان را به دست بگیرم و به وسیلهٔ آن اسلام و مسلمانان اسیر شده در دست اشرار را نجات دهم.» و نیز در سخنرانی دیگری با استناد به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد لزوم مبارزه با سلطان ستمگر فرمود: «اَنَااَحَقّ مَنْ غَیرَّ» یعنی من برای تغییر دادن این حکومت ظلم و تجاوز سزاوارترم. (مقتل‌ابومخنف ص ۸۶) و معلوم است که تغییردادن حکومت ظلم جز با به‌دست گرفتن قدرت امکان ندارد.

حالا اینکه استاد علّامهٔ عسکری در سخن سابق فرموده‌اند: «امام حسین علیه السلام هرگز نه در سخنی و نه در نامه‌ای نگفت من می‌خواهم قدرت خلافت را به دست بگیرم.» آیا به چه دلیل برخلاف سخنان و نامه‌های صریح امام حسین علیه السلام این مطلب را فرموده‌اند؟ نمی‌دانیم. خود ایشان باید جواب آن را بدهند.

مطلب دیگری که در سخن سابق استاد عسکری آمده این بود که: «امام‌حسین علیه السلام اگر حکومت هم تشکیل می‌داد، نمی‌توانست اسلام را زنده کند و حتّی نمی‌توانست لعن پدرش را ممنوع سازد.» آیا این مطلب با طبیعت قضایای سیاسی آن زمان و با لیاقت‌های امام حسین علیه السلام و شخصیت عظیم و بی‌نظیر آن حضرت و با روحیّات مردم مسلمان آن روز سازگار است؟ آیا می‌توان قبول کرد که حکومت امام حسین علیه السلام بر فرض تشکیل، از حکومت عمربن‌عبدالعزیز، که لعن بر حضرت علی علیه السلام را برداشت، ضعیف‌تر و ناتوان‌تر بود؟ می‌دانیم که عمربن‌عبدالعزیز،

خلیفهٔ سی و چند سالهٔ اُموّی، در طول دو سال و پنج ماه خلافتش خدمت‌های ارزنده‌ای به اسلام کرد و از جمله دستور داد احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله، که قبلاً نوشتن آنها ممنوع بود، جمع‌آوری و تألیف شود. (تنویرالحوالک ج ۱ ص ۵) و اموالی را که بنی‌امیّه از بیت‌المال ربوده بودند و حتّی جواهرات همسرش را به بیت‌المال برگرداند. (کامل ابن‌اثیر ۴۱/۵) و ده‌ها کار خداپسندانهٔ دیگر که او در جهت تقویت اسلام و برداشتن بدعت‌ها انجام داد و این همه در سایهٔ قدرت حکومت بود. آیا می‌توان باور کرد که امام حسین علیه السلام با آن شخصیّت عظیم و بی‌نظیرش اگر زمام حکومت را به دست می‌گرفت، حتّی از عمر بن عبدالعزیز هم ضعیف‌تر بود و به اندازهٔ این خلیفهٔ اُموی هم نمی‌توانست اسلام را زنده کند و حتّی نمی‌توانست لعن پدرش علی علیه السلام را ممنوع سازد؟

خلاصه، این قول استاد عسکری که: «امام حسین علیه السلام مردم را دعوت می‌کرد که خودشان بر ضدّ حکومت یزید قیام مسلّحانه کنند ولی خود امام نمی‌خواست قدرت خلافت را به دست بگیرد.» مستند به هیچ دلیلی نیست بلکه دلیل‌های روشن برخلاف آن وجود دارد. این قول علّامه عسکری در مورد قیام امام حسین علیه السلام شبیه اینست که امام خمینی قدس سره آن وقت که در پاریس بود و مردم ایران را در قیام بر ضدّ شاه رهبری می‌کرد در حالی‌که همهٔ مردم منتظر بودند ایشان به ایران بیاید و دولت تشکیل بدهد به مردم پیام بفرستد که شما خودتان شاه را سرنگون کنید و دولت تشکیل بدهید و من برای تشکیل دولت اقدام نخواهم کرد!!! اگر این کار، عقلائی است و می‌توان آن را در بازار علم و اندیشه بر خردمندان عرضه کرد، شما شبیه آن را به امام حسین علیه السلام نیز نسبت بدهید و اگر عقلائی نیست، از نسبت دادن کار غیرعقلائی به امام معصوم و مظلومی ـ که عاقل‌ترین عُقلای عصر خود بود ـ جدّاً بپرهیزید.

بحث دربارهٔ قول پنجم و مدرک آن:

قول پنجم از نویسندهٔ کتاب هفت ساله است که قریب پنجاه سال در حوزهٔ قم به

تحصیل و تدریس اشتغال داشته و هنوز هم دارد. ایشان می‌نویسد: «بیرون آمدن امام حسین علیه السلام از مدینه به مکّه و از مکّه به طرف عراق برای حفظ جان بوده نه خروج و نه قیام و نه جنگ با دشمن و نه تشکیل حکومت» (کتاب هفت ساله ص ۱۹۳) و نیز می‌نویسد: «شیعه‌ها می‌گویند: اساساً امام حسین علیه السلام قیام نکرده و قصد جهاد نداشته است» (کتاب هفت ساله ص ۱۵۴ پاورقی) این یک قول و رأی مستقل است دربارهٔ حرکت امام حسین علیه السلام که هیچ مدرک و دلیلی ـ نه معتبر و نه غیرمعتبر ـ از تاریخ یا حدیث ندارد و گمان می‌رود ایشان چون نمی‌توانسته است قبول کند که امام به قصد کشته شدن یا به قصد تشکیل حکومت حرکت کرده باشد، پیش خود گفته است لابد برای حفظ جان حرکت کرده است نه چیز دیگر. با این دید او غیر از حفظ جان هدفی برای حرکت امام نمی‌توانسته است تصوّر کند. در این دید دیگر متن تاریخ و سخنان و نامه‌های خود امام حسین علیه السلام که مدرک قول اوّل، یعنی «قول تشکیل حکومت» بود، مورد توجّه قرارنمی‌گیرد؛ و نیز روایاتی که مدرک قول دوّم، یعنی «قول تعبد به شهادت» بود، از نظر غایب می‌شود و در نتیجه، هیچ هدف عالی و مقدّسی از قبیل احیای اسلام و نجات مسلمانان از شرّ حکومت و ریشه کن کردن استبداد حاکم برای قیام امام حسین علیه السلام به ذهن نویسنده نمی‌آید و در چنین حالتی و با چنین روحیّه‌ای است که می‌نویسد: «بیرون آمدن امام حسین علیه السلام از مدینه به مکّه و از مکّه به طرف عراق برای حفظ جان بوده نه خروج و نه قیام و نه جنگ با دشمن و نه تشکیل حکومت.» و در حالی که شیخ مفید رئیس مذهب می‌نویسد: «**فدعیٰ الی الجهاد و شَمَّرَ للقتال**» (ارشاد مفید ص ۱۷۹) یعنی امام حسین علیه السلام مردم را دعوت به جهاد کرد و آمادهٔ پیکار شد، او می‌نویسد: «شیعه‌ها می‌گویند: اساساً امام حسین علیه السلام قیام نکرده و قصد جهاد نداشته است»، گویی که شیخ مفید از شیعه‌ها نیست!

دلیل اساسی برای ردّ این قول نوظهور سخنان و نامه‌های خود امام‌حسین علیه السلام است که صریحاً دلالت دارد هدف اصلی امام از حرکت به سوی کوفه، تشکیل یک حکومت

مرکزی با پشتیبانی صد هزار نیروی داوطلب مردمی و ایستادن در مقابل حکومت نامشروع یزید و انکار بزرگترین منکر عصر، یعنی حاکمیّت جاهلی و استبدادی اُموی، و نفی آن با قدرت اسلحه از یک منطقه یااز همه جا بوده است و این مصداق بارزی از انکار منکر با سیف است **لیکون کلمةالله هی‌العلیا**.

بحث دربارهٔ قول ششم و مدرک آن:

قول ششم از نویسندهٔ کتابچهٔ «بررسی قسمتی از شهید جاوید» است که تاریخ چاپ ندارد. ایشان تلاش کرده است ثابت کند که امام حسین علیه‌السلام می‌دانست در همین سفر از مکّه به کوفه در کربلا شهید می‌شود. البتّه مقصود ایشان طبق اظهار خودشان این نبوده است که بگوید امام به قصد کشته شدن حرکت کرده است، اینجانب پس از خواندن کتابچهٔ مزبور قبل از چاپ از او پرسیدم: آیا مقصود شما این بوده است که امام حسین علیه‌السلام به قصد کشته شدن حرکت کرده است؟ گفت: «نه، بلکه خواسته‌ام فقط علم امام را به شهادت خود در این سفر ثابت کنم نه اینکه بگویم امام به قصد کشته شدن حرکت کرده است.» گفتم: پس به عقیدهٔ شما امام به چه قصدی حرکت کرد؟ گفت: «به قصد تشکیل حکومت.» این بود پاسخ ایشان به من. بنابراین قول ایشان اینست که امام حسین علیه‌السلام به قصد تشکیل حکومت در کوفه از مکّه حرکت کرد ولی می‌دانست در کربلا شهید می‌شود و نمی‌تواند در کوفه تشکیل حکومت بدهد. از سخنان ایشان معلوم می‌شود او در مقابل دو دسته دلیل قرار گرفته است: یک دسته دلیل‌های محکم که دلالت دارد امام قصد تشکیل حکومت در کوفه داشته است و دستهٔ دیگر دلیل‌های محکم به نظر ایشان و غیرمحکم به نظر ما که دلالت دارد امام می‌دانست در سفر از مکّه به کوفه در کربلا شهید می‌شود؛ و ایشان هر دو دسته دلیل را قبول کرده و معتقد شده است که امام هم تصمیم داشت در کوفه تشکیل حکومت بدهد و هم می‌دانست قبل از رسیدن به کوفه در کربلا شهید می‌شود. حالا جای این سؤال هست که آیا ممکن است

امام که فرضاً می‌داند قبل از رسیدن به کوفه کشته می‌شود تصمیم بگیرد در کوفه تشکیل حکومت بدهد؟ آیا ممکن است شما که فرضاً می‌دانید یقیناً اوّل ظهر امروز کشته می‌شوید در همین حال تصمیم قطعی بگیرید یک ساعت بعدازظهر امروز سخنرانی کنید؟ وجدان سالم به ما می‌گوید: کسی که یقین دارد اوّل ظهر امروز کشته می‌شود ممکن نیست بتواند تصمیم بگیرد که یک ساعت بعدازظهر امروز ـ یعنی بعد از مرگش ـ سخنرانی کند و همین دلیل وجدانی بدیهی برای ردّ قول ششم کافی است و بحث بیشتر لازم ندارد.

بحث دربارهٔ قول هفتم و مدرک آن:

قول هفتم از نویسندگان کتاب «پاسداران وحی» است. نامبردگان در فصل چهارم کتاب «پاسداران وحی»، که تاریخ چاپ ندارد، گفته‌اند: «امام حسین علیه‌السلام در ظاهر نه در واقع ـ دعوت مردم کوفه را برای تشکیل حکومت پذیرفت و در ظاهر برای تشکیل حکومت حرکت کرد ولی در واقع چنین قصدی نداشت چون می‌دانست قبل از رسیدن به کوفه در کربلا شهید می‌شود و از این رو به قصد شهید شدن در کربلا حرکت کرد؛ پس کار امام ظاهرش با باطنش فرق دارد. در ظاهر وانمود کرد که می‌خواهد در کوفه تشکیل حکومت بدهد ولی در باطن به قصد اینکه در کربلا کشته شود حرکت کرد.» نامبردگان نیز در اینجا در مقابل دو دسته دلیل قرار گرفته‌اند: یک دسته دلیل‌های محکم که دلالت دارد امام به قصد تشکیل حکومت در کوفه حرکت کرد و دستهٔ دوم دلیل‌های محکم به نظر ایشان و غیرمحکم به نظر ما که دلالت دارد امام می‌دانسته است در این سفر شهید می‌شود و به قصد کشته شدن حرکت کرده است؛ و نامبردگان خواسته‌اند هر دو دسته دلیل را بپذیرند ولی چون دیده‌اند نمی‌توان قبول کرد که امام هم به قصد تشکیل حکومت و هم به قصد کشته شدن حرکت کرده باشد، برای رفع این مشکل عمل امام را دارای دو وجههٔ ظاهر و باطن معرّفی کرده و گفته‌اند: «امام در ظاهر وانمود

می‌کرد که می‌خواهد در کوفه تشکیل حکومت بدهد ولی باطناً چنین قصدی نداشت بلکه به قصد کشته شدن حرکت کرده بود.»

در اینجا لازم است توجّه کنیم که بین قول ششم و قول هفتم چند فرق وجود دارد:

فرق اوّل اینکه صاحب قول ششم قصد امام را برای تشکیل حکومت قبول دارد ولی صاحبان قول هفتم قصد امام را برای تشکیل حکومت قبول ندارند.

فرق دوّم اینکه صاحب قول ششم نمی‌گوید امام به قصد کشته شدن حرکت کرد ولی صاحبان قول هفتم می‌گویند امام به قصد کشته شدن حرکت کرد.

فرق سوّم اینکه صاحب قول ششم نمی‌گوید ظاهر عمل امام با باطنش فرق دارد ولی صاحبان قول هفتم می‌گویند ظاهر عمل امام با باطنش فرق دارد چون در ظاهر وانمود می‌کرد که می‌خواهد در کوفه تشکیل حکومت بدهد ولی در باطن قصد تشکیل حکومت نداشت بلکه برای کشته شدن حرکت کرد. حالا برمبنای گفتهٔ صاحبان قول هفتم که می‌گویند امام حسین علیه‌السلام قصد تشکیل حکومت در کوفه نداشت سؤال‌هایی بدین‌گونه طرح می‌شود که: اگر امام حسین علیه‌السلام قصد نداشت در کوفه تشکیل حکومت بدهد، چرا مسلم را به کوفه فرستاد؟ و چرا مسلم از مردم بیعت به جهاد گرفت؟ و چرا اعانات پولی جمع آوری کرد؟ و چرا اسلحه و تجهیزات جنگی فراوانی خریداری کرد؟ اگر امام نمی‌خواست در کوفه تشکیل حکومت بدهد، چرا مسلم بن عقیل و هانی بن عُروه را – نعوذبالله ـ بیهوده به کشتن داد؟ و چرا از بین راه قیس بن مُسهر صیداوی را با نامه‌ای به کوفه فرستاد و در آن نوشت: «من همین ایام وارد کوفه می‌شوم.» (ارشاد مفید ص ۲۰۰) که فرستادهٔ امام دستگیر و کشته شد. چرا امام بااینکه نمی‌خواست به کوفه برود این انسان مخلص مظلوم را به کشتن داد؟ و چرا برخلاف واقع به مردم نوشت: «من به کوفه می‌آیم؟» مگر امام ـ نعوذبالله ـ دروغ می‌گوید؟! و چرا در همین نامه به نیروهای داوطلب کوفه آماده باش داد و فرمود: «برای آمدن من به کوفه آماده و جدّی باشید؟» امام که به قول نامبردگان قصد نداشت به کوفه برود، آیا با آماده

باش دادن به صد هزار نیروی داوطلب رزمنده می‌خواست این نیروهای طرفدار خود را فریب بدهد؟! پاسخ به این سؤال‌های بجا و منطقی را باید صاحبان قول هفتم بدهند.[۱]

مردم انقلابی ایران و قیام امام حسین

از وقتی که حضرت امام خمینی(قدس سره) در سال ۱۳۵۰، در نجف فرمود: «امام حسین(علیه السلام) مسلم بن عقیل را فرستاد تا مردم را دعوت کند به بیعت تا حکومت اسلامی تشکیل دهد و حکومت فاسد را از بین ببرد.» (صحیفهٔ نور ج ۱ ص ۱۷۴) این سخن حقّ امام، در دل مردم آگاه و انقلابی ایران نشست و دانستند که سرنگون کردن حکومت ظالمی که قابل اصلاح نیست یک وظیفهٔ دینی است و باید مردم مسلمان به پیروی از امام حسین(علیه السلام) برای ساقط کردن حکومت ظلم نیرو تهیّه کنند و آنگاه که نیروی کافی آماده شد و امید پیروزی به وجود آمد، وارد میدان شوند و حکومت ظلم را سرنگون سازند و به بهانهٔ احتمال عدم پیروزی از اقدام خودداری نکنند. مردم با ایمان ایران به همین وظیفه عمل کردند و در مقابل حکومت فاسد شاه موضع منفی گرفتند و شروع به مبارزه کردند. این مبارزه مراحل مختلفی را طی کرد تا اینکه در سال ۱۳۵۷، وارد جدّی‌ترین و حادترین مرحلهٔ خود شد. در این سال مردم انقلابی و قهرمان ایران به رهبری امام راحل، وارد مبارزه‌ای سخت و آشتی‌ناپذیر برای سرنگونی شاه شدند و شعار این مردم در صحنهٔ این پیکار سرنوشت ساز در تظاهرات میلیونی این بود که: «نهضت ما حُسَینی، رهبر ما خُمینی» یعنی ما به رهبری امام خمینی در این نهضت از امام حسین(علیه السلام) پیروی می‌کنیم و همان‌طور که امام حسین(علیه السلام) می‌خواست با پشتیبانی نیروهای مردمی حکومت تشکیل دهد و حکومت یزید را سرنگون کند، ما می‌خواهیم به پیروی از آن امام معصوم تحت رهبری امام خمینی حکومت اسلامی تشکیل دهیم و حکومت شاه را سرنگون سازیم و

---

۱ ـ صاحبان قول دوّم و چهارم و پنجم نیز که مانند صاحبان قول هفتم قصد امام حسین(ع) را برای تشکیل حکومت قبول ندارند باید به این سؤال‌ها پاسخ بدهند.

بدین‌گونه مردم با ایمان ایران با فطرت پاک خود در مورد قیام امام حسین علیه السلام قول اوّل یعنی «قول تشکیل حکومت» را، که قول امام خمینی بود،[۱] عملاً پذیرفتند و با اجرای آن به پیروزی پرشکوه ۲۲ بهمن سال ۵۷ رسیدند و اگر قول دوّم یعنی «تعبد به شهادت» را می‌پذیرفتند، هرگز پیروز نمی‌شدند زیرا در آن صورت نباید برای سرنگونی شاه و تشکیل حکومت اسلامی تلاش کنند بلکه باید، کوشش نمایند که رهبر انقلاب و یارانش کشته شوند تا «تعبد به شهادت» تحقق یابد!!! ولی مردم انقلابی ایران در این پیکار بزرگ به سخنان آنان که می‌گفتند: امام حسین علیه السلام به قصد کشته شدن حرکت کرده و آنانکه می‌گفتند: امام حسین علیه السلام قصد جهاد و تشکیل حکومت نداشته است، توجّه نکردند و با عقل بیدار و فطرت اِلٰهی خود قول امام خمینی را، که حسین زمان بود، پذیرفتند و در عمل اجرا کردند و نتیجهٔ آن سرنگونی شاه و تأسیس نظام مقدّس جمهوری اسلامی ایران بود. بنابراین باید گفت کاری که امام حسین علیه السلام می‌خواست در قرن اول هجری انجام دهد مردم قهرمان ایران با الگوگیری از عمل آن امام معصوم در آستانهٔ قرن پانزدهم هجری انجام دادند؛ پس صحیح است که بگوییم: انقلاب اسلامی ایران ترجمان عینی نهضت حسینی در عصر جدید و امام خمینی حسین این زمان است. درود بر روان پاک حضرت امام خمینی که فرهنگ صحیح را در مورد قیام امام حسین علیه السلام به پیروان آن حضرت آموخت و این همه برکات را به همراه آورد.

---

۱ ـ در سال ۱۳۵۰ که این قول و نظر امام خمینی قدس سره دربارهٔ قیام امام حسین علیه السلام به ایران رسید، کتاب «شهید جاوید» تازه منتشر شده بود که همین نظر امام راحل را در مورد قیام امام حسین علیه السلام توضیح می‌داد. و از طرفی این نظر که امام‌حسین علیه السلام می‌خواسته است تشکیل حکومت اسلامی بدهد و حکومت یزید را سرنگون کند برای رژیم شاه خطر داشت چون اگر این مطلب جزء فرهنگ عمومی مردم می‌شد، ممکن بود مردم ایران که عاشق امام حسین علیه السلام بودند، بخواهند به پیروی از امام خود با راهنمائی امام خمینی که می‌گفت: «تشکیل حکومت اسلامی واجب است»، برای سرنگونی شاه و تشکیل حکومت اسلامی به مبارزه برخیزند. از این رو ساواک شاه مبارزهٔ تبلیغاتی گسترده‌ای را بر ضدّ کتاب «شهید جاوید» به راه انداخت که بخشی از آن را در کتاب «توطئهٔ شاه بر ضدّ امام خمینی» همراه با اسناد ساواک آورده‌ام.

دو سؤال دربارهٔ قیام امام حسین

در ایّامی که مقالهٔ «تطبیق قیام امام حسین با موازین فقهی» را می‌نوشتم، دو سؤال از طرف فضلاء در رابطه با قیام امام حسین علیه السلام شد که در اینجا دو سؤال را با جواب آنها می‌آوریم:

سؤال اوّل: با اینکه امام حسین بی‌وفائی مردم کوفه را نسبت به حضرت علی علیه السلام و امام حسن علیه السلام دیده بود، چرا به آنان اعتماد کرد که سرانجامش شکست بود؟

این سؤال چند جواب نقضی دارد و یک جواب حلّی. جواب‌های نقضی بدین شرح است:

الف ـ رسول خدا صلی الله علیه و آله هنگام حرکت برای جنگ اُحُد سست عنصری و نفاق گروهی از نیروهای هزارنفری خود را دید و حتّی مشاهده کرد که یک ثلث از این نیروها به پیروی از عبدالله بن اُبیّ، رئیس منافقان، از بین راه برگشتند و در دفاع شرکت نکردند، (کامل ابن اثیر ج ۲ ص ۱۵۰) چرا پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله باز به همین نیروها اعتماد کرد و به کمک آنان به دفاع پرداخت که سرانجام به علّت عمل نکردن بعضی از آنان به دستور آن

حضرت و خالی کردن موضع خود، برای جمع غنیمت، مسلمانان آن شکست سخت را خوردند و پیشانی و دندان نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله شکست؟

ب ـ حضرت علی علیه السلام بی‌وفائی و تمرّد مردم کوفه را نسبت به خـودش در جـنگ صفّین دید و مکرّر از آنان شکایت می‌کرد، چرا از همین مردم یک نیروی چهل هزار نفری بسیج کرد که با معاویه بار دیگر بجنگد؟ امام در خطبه‌ای که از سست عنصری مردم کوفه می‌نالد و بر فقدان شهدای صفّین می‌گرید، همین نیروها را به جهاد با معاویه می‌خواند که در همین ایّام آن حضرت ضربت می‌خورد و شـهید مـی‌شود، (نهج‌البلاغه صبحی صالح خطبهٔ ۱۸۲) چرا امام به این نیروهای بی وفا باردیگر اعتماد کرد؟

ج ـ امام حسن مجتبی علیه السلام بی‌وفائی مردم کوفه را نسبت به پدرش، حضرت علی علیه السلام، دیده بود چرا حدود چهل هزار از همین نیروها را بسیج کرد برای دفع تهاجم معاویه که سرانجام با خیانت خائنان، امام بی یاور ماند و نـاچار صـلح تـحمیلی بـا مـعاویه را پذیرفت؟ (ارشاد مفید ص ۱۶۹ به بعد) این بود سه جواب نقضی به سؤال بالا. هر راه حلّی برای سه مورد مزبور ارائه شود همان را در مورد اعتماد امام حسین علیه السلام به مردم کـوفه می‌توان گفت.

جواب حلّی:

جواب حلّی این مسأله اینست: در زمانی که به علّت تهاجم دشمن حتماً باید دفاع انجام گیرد، در حالی که غیر از نیروهای موجود نیروئی در اختیار رهبر نیست، هـیچ چاره‌ای جز به کار گرفتن نیروهای موجود نیست؛ نهایت اینکه رهبر باید نهایت کوشش را برای ارشاد و تشویق و سازماندهی همین نیروها بکند و به کمک آنها به دفاع برخیزد زیرا اگر در مقابل تهاجم دشمن به بهانهٔ اینکه به این نیروها اعتماد نیست هـیچگونه دفاعی نکند، شکست او حتمی است؛ ولی اگر دفاع کند، نتیجهٔ کار گاهی پیروزی است و گاهی شکست و گاهی هیچکدام. در اینجا اگر احتمال پیروزی ضعیف هم باشد باز

باید دفاع انجام گردد چون اگر انجام نگردد، شکست حتمی خواهد بود.

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در جنگ اُحُد هیچ چاره‌ای به غیر از دفاع در مقابل تهاجم نیروی سه هزار نفری دشمن نداشت و اگر دفاع نمی‌کرد، معلوم نبود هجوم سه هزار نیروی متجاوز به مدینه چه بلائی بر سر عاصمهٔ اسلام می‌آورد. از این‌رو ناچار به کمک همین نیروهائی که امتحان خوبی نداده بودند به دفاع برخاست؛ و در این اقدام نظامی نهایت کوشش را در سازماندهی نیروی هفتصد نفری خود و ارشاد و توجیه آنان و دستورات مؤکّد برای پایداری و عمل به وظائف محوّله انجام داد. ولی عاقبت به علّت عمل نکردن تیراندازان به دستور آن حضرت و خالی کردن موضع خود، مسلمانان شکست خوردند و پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز مصون نماند.

حضرت علی علیه‌السلام نیز در مقابل تهاجمات مکرّر معاویه به مرزهای کشور، حتماً می‌باید همین نیروهای موجود را بسیج کند اگرچه در بین آنان منافقانی وجود داشتند زیرا اگر برای دفاع اقدامی نکند، تهاجمات معاویه روز به روز بیشتر و بیشتر می‌شود و سرانجامش جز تسلّط کامل معاویه بر کشور علی علیه‌السلام نخواهد بود. از این‌رو آن حضرت همین نیروها را، که از سست عنصرانشان شکایت دارد، بسیج می‌کند و نهایت کوشش را برای تشویق و ارشادشان به کار می‌برد. اگر امام علی علیه‌السلام شهید نمی‌شد و با همین نیروهای بسیج شده دوباره به جنگ معاویه می‌رفت، نتیجهٔ نهائی آن یا پیروزی بود و یا شکست و یا هیچکدام؛ و اگر می‌جنگید و شکست می‌خورد، کسی نمی‌توانست حضرت علی علیه‌السلام را ملامت کند که چرا به مردم کوفه، که بی‌وفائی آنان را دیده بود، اعتماد کرد؟ چنانکه کسی نمی‌توانست در مورد شکست در جنگ اُحُد چنین ملامتی را متوجّه رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله کند.

امام حسن مجتبی علیه‌السلام نیز در مقابل تهاجم نظامی معاویه ـ که پس از شهادت علی علیه‌السلام شروع شد ـ حتماً می‌باید به دفاع برخیزد و هیچ چاره‌ای جز این ندارد که همین نیروهای موجود را، که افراد منافق نیز در آنان وجود دارند، به کار گیرد؛ اگرچه احتمال

پیروزی ضعیف باشد؛ و اگر این نیروها را به کار نگیرد، مورد مؤاخذه واقع می‌شود که چرا در مقابل تهاجم نظامی معاویه اقدام به دفاع نکرد؟ ولی وقتی اقدام کرد و به علّت خیانت نیروهای خود بی یاور ماند و مجبور به صلح تلخ‌تر از زهر شد، ملامت و اعتراضی متوجّه او نیست زیرا وی می‌گوید من اقدام کردم ولی خیانت نیروهایم مرا ناچار کرد صلح تحمیلی را، که از آن خوشنود نبودم، بپذیرم.

امام حسین علیه‌السلام نیز در زمانی که در مدینه و مکّه امنیّت جانی ندارد و از طرفی فریاد استغاثه و عدالت‌طلبی مردم عراق و خصوصاً کوفه بلند است و می‌خواهند در مقابل هجوم همه جانبهٔ نظام حاکم به دین و مال و عِرض و آزادی و همه چیز مردم بایستند، و حالا که با مرگ معاویه حکومت آل ابی سفیان متزلزل شده است، خود را به رهبری امام حسین علیه‌السلام از ظلم بنی امیّه خلاص کنند. در چنین شرائطی امام، که خود نیز مورد تهاجم حکومت واقع شده است، چاره‌ای جز بسیج کردن همین نیروها ـ که در میان آنان منافق نیز هست ـ ندارد زیرا اگر اقدام به بسیج نیرو نکند، نه تنها مسئولیّت خود را در مقابل اسلام انجام نداده است، بلکه حتّی حیات وی نیز تهدید می‌شود، در این اوضاع و احوال اگر احتمال پیروزی ضعیف هم باشد باز اقدام به بسیج نیرو و حرکت نظامی برای درهم شکستن ظلم و احیای اسلام و نجات مسلمانان واجب است و این مصداق بارزی از اقامهٔ معروف و انکار منکر است؛ از این‌رو امام حسین علیه‌السلام اقدام به بسیج نیرو کرد و در این اقدام همه گونه محکم کاری و حزم و احتیاط را نیز معمول داشت؛ و به همین علّت به درخواست مردم کوفه برای رفتن به آن شهر فوراً جواب مثبت نداد بلکه اوّل مسلم بن عقیل را برای تحقیق فرستاد و پس از دریافت نامهٔ مسلم که حاکی از آمادگی نیروها و مساعد بودن شرائط بود، تصمیم به حرکت برای کوفه گرفت.

از آنچه گذشت پاسخ این سؤال که «چرا امام حسین علیه‌السلام با اینکه بی وفائی مردم کوفه را نسبت به پدر و برادرش دیده بود به این مردم اعتماد کرد؟» روشن شد که امام برای مبارزه با ظلم و اقامهٔ معروف و انکار منکر هیچ راهی جز به کار گرفتن همین نیروها، که

طبعاً منافق نیز در آنان بود، نداشت و در این حرکت اقتدا به جدّ و پدر و برادرش کرد که راهشان راه عمل به قوانین اسلامی و موازین فقهی بود و این راه همهٔ عُقلاء در سراسر تاریخ و در این زمان و در آینده تا قیام قیامت است.

یک نکته:

در اینجا توجّه به این نکته لازم است که در جنگ اُحُد نیروهای رسول خدا صلی الله علیه و آله بد امتحان دادند و خلافکاری آنان موجب شکست شد. و نیز در قضیّهٔ امام حسن علیه السلام نیروهای آن حضرت بد امتحان دادند و خیانت بعضی از آنان موجب شکست امام شد ولی در قضیّهٔ بسیج نیروها از طرف حضرت علی علیه السلام برای جنگ دیگری با معاویه چون امام شهید شد و جنگ پیش نیامد امتحانی واقع نشد تا معلوم شود مردم کوفه این بار خوب امتحان می‌دهند یا بد؟ و نیز در قضیّهٔ امام حسین علیه السلام، چون آن حضرت محاصرهٔ نظامی شد و به کوفه نرفت، معلوم نشد که مردم کوفه در مقابل امام خوب امتحان می‌دادند یا بد؟ بنابراین آنچه بعضی تصوّر کرده‌اند که مردم کوفه در مقابل امام حسین علیه السلام بد امتحان دادند منطبق با واقع نیست زیرا اساساً چنین امتحانی پیش نیامد. و اگر کسی بگوید: مردم کوفه در مقابل مسلم بن عقیل بد امتحان دادند، زیرا وقتی که چهار هزار از آنان به دستور مسلم، قصر ابن زیاد را محاصره کردند و می توانستند بر او غالب شوند چنین نکردند و فرصت بسیار خوبی را از دست دادند، پاسخ اینست که در این مسأله ابهامات و نقطه‌های تاریکی وجود دارد و خوب روشن نیست علّت شکست مسلم و نیروهایش در این قضیّه ضعف فرماندهی بود یا سست عنصری نیروها یا هر دو و یا هیچکدام؟ و اگر کسی جرأت کند و بگوید علّت اصلی شکست مسلم و نیروهایش در مقابل ابن زیاد ضعف فرماندهی بوده است، نمی‌دانم می توان نظر او را پذیرفت یا نه؟ و به فرض اینکه این نظر پذیرفته شود، ضعف فرماندهی قصور است نه تقصیر و بر قاصر ملامتی نیست که لایکلّفُ‌الله نَفساً الاّوسعها(بقره ۲۸۶) یعنی خداوند

هیچکس را بیش از ظرفیّتش تکلیف نمی‌کند.

نکتهٔ دیگر

حضرت علی علیه‌السلام مردم کوفه را فقط ملامت نکرده است بلکه آنان را تمجید و ستایش نیز کرده است. امام پس از آنکه در جنگ جَمَل به کمک نیروهای کوفه بر ناکثان متجاوز پیروز شد، برای مردم کوفه نامه‌ای متضمّن تشکّر و تمجید نوشت و دربارهٔ آنان دعای خیر کرد. در این نامه خطاب به مردم کوفه می‌فرماید: «خدا شما مردم کوفه را از طرف اهل بیت پیغمبرتان نیکوترین پاداشِ عمل‌کنندگان به طاعت و شکرکنندگان نعمتش را بدهد که شما سخن مرا شنیدید و اطاعت کردید و دعوتم را اجابت نمودید.» (نهج‌البلاغه نامهٔ ۲) می‌بینیم در اینجا امیرالمؤمنین علیه‌السلام از نیروهای کوفه، که در بین آنان افراد سست عنصر نیز بودند، مدح و تمجید و برای ایشان دعای خیر می‌کند زیرا به کمک همین نیروها بر نیروهای مهاجم طلحه و زُبَیر پیروز شد چنانکه با کمک همین نیروها در جنگ نهروان پیروز شد؛ و نیز با فداکاری همین نیروها در جنگ صفّین تا آستانهٔ پیروزی پیش رفت که با فتنه انگیزی معدودی منافق و فریب خوردن متحجّران احمق، طبق میل معاویه، جنگ تعطیل شد. حقیقت اینست نیروهائی که در بین آنان منافق نیز هست اگر موجب پیروزی حقّ شوند، مستحقّ تمجیدند و در عین حال اگر سستی و دوروئی در آنان دیده شود، سزاوار ملامتند.

ضمناً آن‌جا که حضرت علی علیه‌السلام مردم کوفه را به علّت سستی و تعلّل ملامت می‌کند معنایش این نیست که امام یکسره از آنان مأیوس شده و هیچ امیدی ندارد که با فداکاری این نیروها بار دیگر بر دشمن غلبه کند از این‌رو می‌بینیم در همان سخنرانی، که امام از سستی مردم کوفه شکایت دارد، آنان را به جهاد دعوت می‌کند و به یاری و فداکاری ایشان امیدوار است. (نهج‌البلاغه خطبهٔ ۱۸۲)

امام حسین نیز آن‌جا که طبق گزارش مسلم یکپارچگی و همدلی بزرگان و

خردمندان کوفه را می‌بیند که آماده شده‌اند آن حضرت را یاری کنند و خلافت را به مرکز اصلی آن برگردانند، از آنان تمجید و تشکّر و برایشان دعای خیر می‌کند. (ارشاد مفید ص ۲۰۰) ولی آن‌جا که از دگرگونی اوضاع کوفه و تسلّط دشمن ناراحت می‌شود از سست عنصری مردم کوفه شکایت دارد. (مقتل ابومخنف ص ۸۶) امّا باید توجّه داشت که نه آن تمجید معنایش اینست که در مردم کوفه منافق وجود ندارد و نه این گله و شکایت معنایش اینست که همهٔ مردم کوفه بی‌وفا و عهدشکن هستند، بلکه تمجید متوجّه نیکان و فداکاران و گله و شکایت متوجّه نالایقان است. ضمناً این نکته نیز ناگفته نماند که اقدام به عمل با احتمال خطر و عدم موفقیّت در جوامع انسانی کاری رایج و معمول است. تاجری که با کشتی تجارت می‌کند در کار او این احتمال وجود دارد که کشتی حامل کالاهایش غرق شود و اموال تجارتی او نابود گردد ولی تاجر بخاطر این احتمال دست از بازرگانی خود برنمی‌دارد. امام حسین علیه‌السلام نیز به همین روش عقلایی عمل کرد و با وجود احتمال خطر از اقدام خودداری نکرد.

این بود جواب سؤال اوّل، و اینک سؤال دوّم و جواب آن.

سؤال دوّم ـ تاریخ‌نگار که فقط ناظر صحنه‌های تاریخی است نمی‌تواند خود را به‌جای عامل بگذارد. او وقایع تاریخی را از کانال فکری خود تعبیر می‌کند و برداشت خود را می‌نویسد و آنچه را که واقع شده است منعکس نمی‌کند؛ بنابراین در تحلیل وقایع تاریخی نباید تنها به گفته‌های تاریخ‌نگار اکتفا کرد بلکه باید از زبان عامل نیز استفاده کرد.

جواب و توضیح:

آنچه را که تاریخ‌نگار می‌نویسد اگر برداشت و استنباط خودش باشد، اعتبار ندارد و نمی‌توان آنرا به عنوان تاریخ پذیرفت ولی اگر متن وقایع تاریخی را نقل کند، اعتبار دارد و قابل استناد است؛ و در قضیهٔ قیام امام حسین علیه‌السلام آنچه را که تاریخ‌نویسان به

عنوان قول و فعل و تقریر امام یا قول و فعل دیگران نقل کرده‌اند قابل استناد است. مثلاً ابومِخَنف که می‌نویسد: «وقتی ولید بن عُتبه، حاکم مدینه، در جلسهٔ خصوصی از امام حسین علیه السلام خواست که با یزید بیعت کند امام فرمود: «لااراک تَجْتَزِءُ بهامنّی سرّاً دون ان تُظهِرَها علی رُؤُس النّاس علانیةً قال: اَجَل قال: فاذا خَرَجتَ الی النّاس فدعوتهم الی البیعة دعوتنا مع الناس فکان امراً واحداً» یعنی چنین می‌بینم که به بیعت مخفیانهٔ من اکتفا نخواهی کرد بلکه می‌خواهی که در حضور مردم بیعت کنم. گفت: آری. فرمود: پس وقتی که مردم را دعوت به بیعت کردی مرا نیز دعوت کن که بیعت من و مردم یکجا انجام شود.» (مقتل ابومخنف ص ۵) در اینجا تاریخ‌نگار عین قول امام را نقل کرده است نه برداشت و تحلیل خود را که قول امام را از کانال فکری خود تعبیر و تفسیر کرده باشد و آن تفسیر را به امام نسبت بدهد.

و نیز وقتی که می‌نویسد: «وَامّاالحسین... فانّه خرج ببنیه و اخوته و بنی اخیه وجُلّ اهل بیته الاّمحمّد بن الحنفیّه» یعنی امام حسین علیه السلام با فرزندان و برادران و برادرزادگان و بیشتر اهل بیت خود به جز محّمد بن الحنفیّه از مدینه خارج شد. (مقتل ابومخنف ص ۸) در اینجا تاریخ‌نگار فعل امام، یعنی خروج وی را از مدینه، منعکس کرده است نه برداشت و تحلیل خود را.

و نیز وقتی که نامهٔ بزرگان کوفه را به امام حسین علیه السلام نقل می‌کند که ضمن آن نوشته‌اند: «انّه لیس علینا امامٌ فاقبل لعلّالله ان یجمعنا بک علی‌الحقّ» یعنی ما رهبر سیاسی نداریم پس شما به کوفه بیائید که امید است خداوند ما را به وسیلهٔ شما بر حق مجتمع سازد (مقتل ابومخنف ص ۱۶) در اینجا تاریخ‌نگار عین نامهٔ سران کوفه را آورده است نه برداشت خود را.

و نیز وقتی که نامهٔ امام حسین علیه السلام را در پاسخ سران کوفه نقل می‌کند که ضمن آن فرموده است: «بعثت الیکم اخی و ابن عمّی وثقتی من اهل بیتی... فلعمری ما الامام الاّالعامل بالکتاب و الآخذ بالقسط و الدّائن بالحقّ» یعنی من برادر و پسر عمّ خود را که به وی وثوق

دارم فرستادم... به جان خودم قسم امام فقط کسی است که به کتاب خدا عمل کند و با عدالت رفتار نماید و ملتزم به حق باشد (مقتل ابومخنف ص ۱۷) در اینجا عین مکتوب امام را نوشته است نه برداشت خود را.

و نیز وقتی که نامهٔ مسلم بن عقیل را برای امام حسین علیه‌السلام می‌نویسد که ضمن آن آمده است: «**عجّل الاقبال حین یأتیک کتابی فانّ النّاس کلّهم معک**» یعنی نامهٔ من که رسید فوراً به کوفه بیا که همهٔ مردم با شما هستند» (مقتل ابومخنف ص ۵۱) در اینجا عین مکتوب مسلم را نوشته است نه برداشت خود را.

و نیز وقتی که نقل می‌کند امام حسین علیه‌السلام ضمن سخنانی خطاب به حرّ بن یزید و اصحابش فرمود: «**نحن اهل البیت اولی بولایة هذاالامر علیکم من هٰؤُلاءِ المدّعین ما لیس لهم... و ان انتم کَرِهتُمونا... انصرفت عنکم**» یعنی ما اهل بیت پیغمبر برای رهبری سیاسی اولی هستیم از اینان که به ناحق ادّعای رهبری دارند... و اگر شما ما را نمی‌خواهید، من برمی‌گردم.» (مقتل ابومخنف ص ۸۴) در اینجا عین سخنان امام را نقل کرده است نه برداشت خود را.

و نیز وقتی که می‌نویسد امام حسین علیه‌السلام در جواب فرستادهٔ عمربن سعد که در کربلا از او پرسید: برای چه به اینجا آمده‌اید؟ فرمود: «**کتب الی اهل مصرکُم هذا ان اقدم فامّا اذکرهونی فانا انصرف**» یعنی اهل این شهر شما به من نوشتند: بیا، حالا که مرا نمی‌خواهند برمی‌گردم.» (مقتل ابومخنف ص ۹۶) در اینجا عین سخنان امام را نوشته است نه برداشت خود را.

و نیز وقتی سخنان امام را در روز عاشورا نقل می‌کند که ضمن آن فرمود: «**فانظرواهل یحلّ لکم قتلی؟... اما فی هذا حاجزٌ لکُمْ عن سفک دمی؟... اتطلبونی بقتیلٍ منکم قتلته؟**» یعنی بیندیشید که آیا کشتن من برای شما جایز است؟... آیا آنچه گفتم شما را از ریختن خون من بازنمی‌دارد؟... آیا من کسی را از شما کشته‌ام که می‌خواهید بـه قـصاص او مـرا بکشید؟ (مقتل ابومخنف ص ۱۱۷ ـ ۱۱۸) در اینجا عین سخنان امام را نقل کرده است نـه

برداشت خود را.

می‌بینیم که در همهٔ این موارد، تاریخ‌نگار عین قول و فعل امام و دیگران را نقل کرده و از خودش چیزی مایه نگذاشته و در حقیقت تاریخ‌نگار حکم سیم رابط را داشته است؛ بنابراین سیّدمرتضی و شیخ طوسی که در تشریح قیام امام حسین علیه‌السلام به متن تاریخ استناد کرده‌اند استنادشان به قول و فعل امام و به تعبیر دیگر: استناد به قول و فعل عامل بوده است که خود در متن جریانات تاریخی حضور داشته است نه به قول تاریخ‌نگار ناظری که برداشت خود را نوشته است نه عین وقایع را.

یک نکته:

اگر در مواردی معلوم شود که تاریخ‌نگار برداشت و درک خود را به عنوان تاریخ نقل کرده است، چنین نقلی اعتبار ندارد و یک نمونه از آن مطلبی است که استاد مطهّری رضوان‌الله‌علیه در مورد شعارهای امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا فرموده‌اند که: «امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا شعارهای زیادی دارد که در آنها مشخّص کرده است که من چرا آمده‌ام تا آخرین قطرهٔ خون خود را بریزم؟» (حماسهٔ حسینی ج ٢ ص ٢٠١)

آنچه استاد شهید فرموده‌اند برداشت و استنباط خودشان بوده و امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا چنین سخنانی نفرموده است بلکه برخلاف گفتهٔ استاد، امام روز عاشورا در یک خطبه حدّاقل سه بار سپاه ابن سعد رااز کشتن خود برحذر داشت که چند سطر قبل سخنان آن حضرت در این‌باره نقل شد؛ و نیز امام، سخنان زُهیر بن القین را، که دشمن را از کشتن آن حضرت نهی می‌کرد، تقریر فرمود. (مقتل ابومخنف ص ١٢٠) منشأ این گفتهٔ استاد این بوده است که ایشان معتقدند از وقتی که خبر شهادت مسلم بن عقیل به امام رسید، کشته شدن آن حضرت قطعی شد و از این‌رو از آن پس امام به قصد کشته شدن خود و اصحابش به حرکت خویش ادامه داد و افراد دیگری را نیز دعوت کرد نه برای یاری وی بلکه برای اینکه آنان نیز کشته شوند تا ندای امام بیشتر به جهانیان برسد.

(حماسهٔ حسینی ج ۱ ص ۲۴۰)

استاد چون عقیده داشته‌اند بعد از شهادت مسلم، امام کشته شدن خود را قطعی می‌دانست برمبنای این عقیده فرموده‌اند: «امام حسین علیه السلام در روز عاشورا در شعارهایش مشخّص کرده است که چرا من آمده‌ام تا آخرین قطرهٔ خون خود را بریزم» و این یک نوع تاریخ نویسی اختراعی و اجتهادی است که با واقع منطبق نیست بلکه اجتهاد در مقابل نصّ است. می‌دانیم وقتی که خبر شهادت مسلم به امام رسید با اصحاب خود مشورت کرد که آیا با شهادت مسلم باز مصلحت در رفتن به کوفه است یا برگشتن به حجاز؟ و برادران مسلم گفتند: «باید به کوفه برویم تا یا بر دشمن غالب شویم و انتقام خون مسلم را بگیریم و یا ما نیز مثل مسلم شهید شویم.» (ارشاد مفید ص ۲۰۳) اگر بعد از شهادت مسلم کشته شدن امام نزد آن حضرت قطعی شده بود، معنی نداشت مشورت کند که آیا به کوفه برویم یا برگردیم؟ و معنی نداشت برادران مسلم بگویند یا بر دشمن غالب می‌شویم و انتقام خون مسلم را می‌گیریم و یا ما نیز آنچه را مسلم چشید می‌چشیم. و دربارهٔ این مطلب در مقالهٔ «تطبیق قیام امام حسین علیه السلام با موازین فقهی» توضیح بیشتری داده‌ایم.

خلاصه اینکه هر جا معلوم شود تاریخ‌نگار اجتهاد و برداشت شخصی خود را به عنوان تاریخ نقل کرده است، بدون اینکه گفتهٔ او مستند به متن وقایع تاریخی باشد نقل او معتبر نیست و اینگونه نقل‌ها هم در تاریخ قیام امام حسین علیه السلام و هم در موضوعات دیگر نمونه‌های فراوانی دارد و تشخیص موارد آن با محقّقان تیزبین و هشیار است.

تفسیر رَمزی کعب‌الأحبار

کعب‌الأحبار، که افکارش از طرف دستگاه حکومت ترویج می‌شد، در تفسیر «بسم‌الله» می‌گوید: «الباءُ بَهائُه والسّینُ سنائُه فلاشی اعلی منْهُ والمیم مُلکُه»[1] یعنی «باء» در بسم‌الله به معنای حُسن و زیبایی خدا و «سین» به معنای علوّ و رفعت اوست. پس چیزی برتر از او نیست و «میم» به معنای مُلک و حاکمیّت وی می‌باشد.

این تفسیر رمزی برای «بسم‌الله» از کعب‌الأحبار نقل شده و چون او مورد عنایت و حمایت عمر و عثمان و معاویه بود، تفسیر رمزی او همه جا ترویج و منتشر شد و در محافل علمی به‌عنوان نظر یک عالم بزرگ و معتبر، زبان به‌زبان می‌گشت و ثبت دفاتر می‌شد.

در این مقاله، تفسیر رمزی کعب‌الأحبار مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد، ولی مناسب است در طلیعهٔ بحث، اجمالی از شرح حال او آورده شود تا خواننده با سیمای او آشنا گردد.

نام اصلی کعب‌الأحبار، کعب بن مائع یا ماتع حِمْیَری و کُنیهٔ او ابواسحاق و شرح حال اجمالی او بدین قرار است:

---

۱ ـ تفسیر قُرطبی، ج ا، ص ۱۰۷.

۱ـ او ساکن یَمن بوده و در زمان خلافت ابوبکر یا عمر به مدینه آمد و در حالی که حدود هشتاد سال داشت، اسلام آورد و در مدینه ساکن شد و بعداً به شام رفت و در حِمْص، که شهری است بین دمشق و حلب، اقامت گزید و در سال ۳۲ یا ۳۴ هجری، در حالی که بیش از صد سال داشت، در همانجا وفات کرد.[۱]

۲ـ کعب، چون از علمای یهود و مردی پر تجربه و جهان‌دیده بود، به اتّکای معلومات و تجربهٔ خود، توانست به زودی در دستگاه خلافت موقعیّت ممتازی به دست آورد و در نزد خلفا تقرّب خاصّی پیدا کند و از این طریق شهرت اجتماعی زیادی بیابد.

۳ـ او می‌دانست که اگر در مدح خلیفه چیزی بگوید، تقرّبش افزون خواهد شد و از این‌رو به خلیفهٔ دوم می‌گفت: «ما در کتاب‌های خود خوانده‌ایم که تو شهید می‌شوی.»[۲] و با این مدح از خلیفه، که آن را مستند به کتاب‌های دینی یهود می‌کرد، نفوذ خود را در قلب خلیفه و در جامعهٔ اسلامی بیشتر می‌ساخت.

۴ـ کعب‌الأحبار، اعتماد عمر را به قدری جلب کرده بود که خلیفه در مسائل سیاسی نیز نظر او را جویا می‌شد. از این‌رو روزی به وی گفت: «آیا صلاح می‌دانی علی را برای خلافت بعد از خود تعیین کنم؟» کعب گفت: «چون علی سخت پای‌بند دین و اجرای احکام آن است و از انحراف افراد چشم‌پوشی نمی‌کند، برای خلافت مناسب نیست.»[۳] از اینجاست که علمای تاریخ گفته‌اند: «کعب‌الأحبار از علی منحرف بوده است.»[۴]

۵ ـ کعب، نزد خلیفهٔ سوّم نیز مقرّب بود و از اصحاب خاصّ او محسوب می‌شد و خلیفه رأی او را بر رأی ابوذر ترجیح می‌داد. روزی عثمان از جمعی، که کعب‌الأحبار و ابوذر در بین آنان بودند، پرسید: «آیا امام می‌تواند مقداری از بیت المال قرض بردارد و

۱ ـ تهذیب التّهذیب، ج ۸، ص ۴۳۹ و فرهنگ معین.
۲ ـ شرح ابن ابی الحدید، ج ۱۲، ص ۱۹۳.
۳ ـ شرح ابن ابی‌الحدید، ج ۱۲، ص ۸۱.
۴ ـ شرح ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۷۷.

هنگامی که توانست بپردازد؟» کعب‌الأحبار گفت: «می‌تواند.» ابوذر به کعب گفت: «ای یهودی‌زاده تو دین ما را به ما می‌آموزی؟!» عثمان برآشفت و به ابوذر گفت: «تو زیاد مرا آزار می‌دهی و به اصحاب من اهانت می‌کنی و ناسزا می‌گویی، باید به شام تبعید شوی.»(۱)

۶ـ هنگامی که کعب‌الأحبار در شام اقامت گزید، معاویه، که استاندار شامات بود، از وی به طور کامل حمایت می‌کرد و در ترویج افکارش می‌کوشید و در مدح او سخن‌ها می‌گفت. از جمله در ستایش کعب می‌گفت: «**اِنّ کعب‌الأحبار احد العلماء.**» یعنی بی‌شک کعب‌الأحبار یکی از علما می‌باشد.(۲)

۷ ـ بدون شک کعب‌الأحبار، آنجا که مصلحت می‌دانست، از دروغ گفتن پرهیز نمی‌کرد. دروغگویی کعب‌الأحبار به‌طوری مسلم و غیرقابل تردید بود که حضرت علی علیه‌السلام دربارهٔ او فرمود: «**انّه لکذّاب**» یعنی بی‌تردید کعب‌الأحبار دروغگوی حرفه‌ای است. (شرح ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۷۷)

۸ ـ دروغ‌های بی‌اساس کعب، چون از طرف حکومت تأیید و ترویج می‌شد، در سطح جامعه به طور روزافزونی منتشر می‌گشت و قشرهای وسیعی از مردم ناآگاه آنها را می‌پذیرفتند. مثلاً کعب‌الأحبار به دروغ گفته بود: «در هر صبحگاهی، کعبه یک بار به بیت‌المقدّس سجده می‌کند.» چون بیت‌المقدّس قبلهٔ یهودیان بود، کعب یهودی‌زاده که بیشتر عمرش یهودی بود، این دروغ را گفت تا فضیلتی بیش از کعبه برای قبلهٔ یهود ثابت کند.

مطلب قابل توجه در اینجا این است که این دروغ به طوری جا افتاد که قریب هفتاد سال بعد از مرگ کعب‌الأحبار، طبق حدیث صحیح‌السّند، مردی در مسجدالحرام به امام محمدباقر علیه‌السلام می‌گوید: «کعب‌الاحبار گفته است: کعبه در هر صبحگاهی یک‌بار

۱ـ شرح ابن ابی‌الحدید، ج ۸، ص ۲۵۶.
۲ـ تهذیب‌التّهذیب، ج ۸، ص ۴۳۹.

برای بیت‌المقدّس سجده می‌کند.» امام می‌فرماید: «تو چـه مـی‌گویی؟» او مـی‌گوید: «کعب‌الأحبار راست گفته و من گفته‌اش را قبول دارم.» امام می‌فرماید: «تو دروغ گفتی و کعب نیز دروغ گفته است.» (کافی، ج ۴، ص ۲۴۰).

۹ ـ دروغگویی کعب به اندازه‌ای آشکار بود که حتی معاویه، کـه از وی حـمایت می‌کرد، می‌گوید: «ما کعب‌الأحبار را آزمودیم و دانستیم که او دروغ می‌گوید.»[۱] در جایی که معاویه به دروغگویی کعب اذعـان مـی‌کند، دیگـر نـباید در بـی‌اعـتباری حدیث‌های او و نیز در بی‌ارزشی منقولات تاریخی‌اش تردید کرد، بنابراین در مـورد آنچه کعب در تفسیر قرآن گفته است، خصوصاً در رابطه با تاریخ انبیاء، باید اصل را بر بی‌اعتباری آن گذاشت، مگر اینکه دلیل دیگری آن را تأیید کند.

۱۰ – کعب‌الأحبار اعتقادات خاصّ یهود را نیز در جامعهٔ اسـلامی القـاء مـی‌کرد. اعتقاد به اینکه خدا را می‌توان دید، که یک اعتقاد یهودی بود، به وسیلهٔ کعب در جامعهٔ مسلمانان القاء شد. اعتقاد به رؤیت خدا در بین یهود رواج داشت و آنـان مـی‌گفتند: «زمانی خدا به درد چشم مبتلا شد و ملائکه به عیادت او رفتند.»[۲]

اعتقاد به رؤیت خدا با چشم بدین‌گونه القاء شد که کعب‌الأحبار گفت: «خداونـد کلام خود و رؤیت خود را بین موسی و محمّد ﷺ تقسیم کرد، سهم موسی این بود که خدا با او سخن گفت و سهم محمّد ﷺ این بود که او خدا را با چشـم خـود دیـد.»[۳] بنابراین، اعتقاد به جسم بودن خدا که برخلاف روح اسلام، در بین بعضی از مسلمانان پیدا شد که می‌گفتند: «خدا مانند انسان دارای کـالبد و دست و پـا و چشـم و گـوش است.»[۴] این اعتقاد از طرف افرادی مانند کعب‌الأحبار در جامعهٔ اسلامی القاء شـده است.

---

۱ ـ تهذیب التّهذیب، ج ۸، ص ۴۳۹.
۲ ـ ملل و نحل شهرستانی، ص ۴۸.
۳ ـ ابن ابی الحدید، ج ۳، ص ۲۳۷.
۴ ـ ملل و نحل شهرستانی، ص ۴۸.

این بود اجمالی از شرح حال یک عالم یهودی که در سنّ هشتادسالگی مسلمان شد یا اظهار اسلام کرد و مقرّب دربار خلافت گشت و در سایهٔ این تقرّب، در طول حدود بیست سال، هرچه دلش خواست در تفسیر قرآن و تاریخ انبیاء و نقل حدیث و القای عقائد برخلاف حقیقت، سخن گفت و آثار تخریبی عظیمی در افکار و عقائد و فرهنگ عمومی مسلمانان برجای گذاشت که هنوز کتاب‌های اسلامی از دروغ‌های این عنصر مضرّ و مزاحم پاکسازی نشده است. پس از این بیوگرافی اجمالی کعب، به نقد و بررسی تفسیر رمزی او می‌پردازیم.

رواج تفسیر رمزی کعب در جامعه

تفسیر رمزی کعب‌الأحبار این بود که «باء» در بسم‌الله رمز بهاء و زیبایی خدا و «سین» رمز سنا و رفعت وی و «میم» رمز مُلک و حاکمیت او است. کعب‌الأحبار که رضایت و حمایت رجال حکومت را جلب کرده بود، طبعاً تبلیغات دولتی اقوال و افکار او را ترویج می‌کرد و از این‌رو تفسیر رمزی او برای بسم‌الله به عنوان یک قول مقبول در جامعهٔ اسلامی باقی ماند و در مکتب‌خانه‌ها به دانش آموزانی که قرآن و تفسیر آن را می‌آموختند تعلیم داده می‌شد.

در اینجا این نکته را نیز نباید نادیده گرفت که ناآگاهی و سادگی عموم مردم در آن زمان، که تصوّر می‌کردند تفسیر رمزی و حروفی کعب‌الأحبار برای بسم‌الله کشف علمی جدیدی است، به شیوع و شهرت رأی کعب کمک زیادی می‌کرد. در آن زمان که شاید از هزار نفر فقط یک نفر خواندن و نوشتن می‌دانست و عموم مردم، و حتّی افراد درس خوانده، مردمی ساده اندیش و کم عمق بودند، وقتی که می‌شنیدند یک پیر عالم یهودی تازه مسلمان می‌گوید: «باء» در بسم‌الله به معنای حسن و زیبایی خدا و «سین» به معنای رفعت وی و «میم» به معنای مُلک و حاکمیّت اوست، تازگی این سخن کافی بود که آنان را مجذوب کند و تصوّر نمایند این کشف راز جدیدی است و لابد این عالم آزموده، که

مورد حمایت رجال دولت است و از کتاب‌های آسمانی خبر دارد، آن را در کتاب‌های انبیاء خوانده است. مردم ساده فکر نمی‌کردند که یک حرف در یک کلمه، بدون توجّه به حالت ترکیبی آن به طور مجرّد، هیچ معنایی ندارد. مردم توجّه نداشتند که مثلاً حرف «ب» به طور مجرّد برای هیچ معنایی وضع نشده است، بلکه این مادّهٔ خامی است که در حال ترکیب با حروف دیگر معنی پیدا می‌کند. مثلاً وقتی کـه بـا «ق» و «ل» تـرکیب می‌شود و «بقل» خوانده می‌شود معنای گیاه مـی‌دهد و مـمکن است حـرف «ب» در ترکیب دیگری مثل: مررتُ بِزید، معنای ربـطی پـیدا کـند کـه یک مـعنای وابسـته و غیرمستقل است و معنای حرفی خوانده می‌شود در مقابل معنای اسـمی. ولی هـمین معنای حرفی و ربطی نیز در حال ترکیب برای «ب» حاصل می‌شود نه به طور مجرّد. در همین کلمهٔ «بسم‌الله» حرف «ب» معنای حرفی و ربطی دارد که متعلّق آن در تقدیر است و به صورت مجرّد هیچ معنایی ندارد.

اگر کعب‌الأحبار می‌خواهد بگوید حرف «ب» در بسم‌الله در حالت ترکیبی به معنای بهاء و زیبایی خدا و «سین» به معنای رفعت وی و «میم» به معنای مُلک و حاکمیّت او است، این قابل قبول نیست. زیرا حرف «ب» در حالت ترکیبی معنای حرفی و ربـطی دارد نه معنای اسمی، و «سین» و «میم» هیچ معنای جداگانه‌ای ندارند. و اگر می‌خواهد بگوید: آنچه من می‌گویم طبق قواعد زبان عرب و در حدّ فهم ادیبان عربی‌دان نیست، بلکه گفتهٔ من از نوع علوم غریبه و دانش‌های برتر و در ردیف رموز غیبی و ملکوتی قرار دارد، این لاف و گزافی خواهد بود که از افراد بی تعهّدی چون کعب‌الأحبار هرزه‌گو و کذّاب، بعید نیست.

از آنچه گذشت روشن شد که تفسیر رمزی و حرفی کعب‌الأحبار برای «بسم‌الله» با هیچ معیار علمی و ادبی منطبق نیست و به هیچ وجه نمی‌توان آن را قبول کرد و باید در ردیف اسرائیلیاتی قرار گیرد که وارد فرهنگ اسلامی شده است و باید شناخته و طرد شود و اگر قرار باشد هر شخصی به دلخواه خود برای «بسم‌الله» تفسیر رمزی ارائه دهد،

خیلی آسان است که کسی بگوید: اَلباءُ بِقاءَ الله و السّین سخاءالله و المیم مقت‌الله زیرا معیاری برای تفسیر رمزی وجود ندارد و این را هیچ عاقلی نمی‌پذیرد.

ضحّاک بن مزاحم و تفسیر رمزی کعب‌الأحبار

قبلاً روشن شد که آنچه کعب‌الأحبار در تفسیر قرآن و تاریخ انبیاء و عقائد و امور دیگر می‌گفت، چون تبلیغات دولتی پشتیبان آن بود، به سرعت در محیط اسلامی شایع و منتشر می‌شد و در محافل علمی مطرح می‌گشت و آن را به دانش‌پژوهان می‌آموختند. این طبیعی بود که پس از مرگ کعب‌الأحبار نیز گفته‌های او ترویج شود و از زبان معلّمان به نسل‌های بعد منتقل گردد. در زمانی که اهل بیت رسالت، در محاق انزوا بودند و افرادی مانند کعب‌الأحبار و ابوهریرة و وَهب بن مُنبه، عهده دار تعلیم و فرهنگ اسلامی شده بودند، کاملاً طبیعی بود که گفته‌های کعب‌الأحبار از طرف معلّمان و مفسّران قرآن تلقّی به قبول شود و به عنوان آراء مقبول به شاگردانی که قرائت قرآن و تفسیر آن را می‌آموختند، القاء گردد و این کار در سطح بسیار وسیعی در سراسر کشور اسلامی ادامه یابد.

از اینجاست که می‌بینیم پس از مرگ کعب‌الأحبار در سال ۳۲ یا ۳۴ هجری نیز تفسیر رمزی و حروفی که او برای «بسم‌الله» کرده است، نمی‌میرد؛ بلکه باقی می‌ماند و از زبان معلّمان و مفسّران قرآن به دانش‌پژوهان تعلیم داده می‌شود.

یک نمونه از این مفسّران، ضحّاک بن مزاحم خراسانی، مفسّر قرآن است که حوزهٔ درس بسیار بزرگی را اداره می‌کرده که دارای سه هزار شاگرد بوده و در آن در سطوح مختلف، قرائت و تفسیر قرآن آموزش داده می‌شد. گفته‌اند: به علّت وسعت حوزهٔ درسی و کثرت شاگردان، او سوار بر الاغ همهٔ حلقه‌های درسی شاگردان را بازدید می‌کرد و به آنان رهنمود می‌داد. (میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۲۵)

این ضحّاک بن مزاحم مفسّر، که اقوال او در کتاب‌های تفسیر قرآن فراوان نقل شده

است، تفسیر رمزی را که کعب‌الأحبار برای «بسم‌الله» کرده بود به عنوان یک قول مقبول، بی‌آنکه آن را به کعب نسبت بدهد، به شاگردان خود القاء کرده است و این قول او در کتاب‌های تفسیر نقل می‌شود. (الدّرالمنثور، ج ۱، ص ۸)

کعب‌الأحبار در اوائل قرن اوّل هجری، این تفسیر رمزی را برای «بسم الله» گفت و ضحّاک بن مزاحم، که در سال ۱۰۵ یا ۱۰۶ هجری وفات کرده است، (تهذیب التّهذیب، ج ۴، ص ۴۵۴) در اواخر قرن اوّل و اوائل قرن دوّم، قول کعب را به شاگردان القاء می‌کند و از قول او در کتاب‌های تفسیر ثبت می‌گردد و بدین‌گونه قول کعب‌الأحبار از زبان ضحّاک و به عنوان قول او به قرن دوّم هجری وارد می‌شود.

■ تفسیر رمزی کعب در قالب حدیث

آنگاه در قرن دوّم همان چیزی که بافتهٔ فکر کعب‌الأحبار بود به وسیلهٔ افراد کذّاب و حدیث ساز، در قالب حدیث ریخته شد و با جعل سَنَد به پیغمبر اسلام منسوب گشت و در کتاب‌های عامّه ثبت گردید.

طبری در تفسیر کبیر خود در این رابطه حدیثی را بدین‌گونه نقل می‌کند:

«... **حدّثنااسمعیل بن الفضل قال: حدثّنا ابراهیم بن العلاء بن الضّحاک قال: حدّثنا اسماعیل بن عیّاش عن اسماعیل بن یحیی عن مِسعَر بن کدام عن عطیّة عن ابی سعید الخدری قال: قال رسول‌الله** صلی الله علیه و آله: «**انّ عیسی بن مریم اسلمته امهُ الی الکُتّاب لیعلّمه فقال له المعلّم: اکتب: بسم، فقال لَهُ عیسی: و ما بسم؟ فقال له المعلّم: ما اَدری، فقال عیسی: الباء بهاءالله و السّین سنائهُ والمیم مملکته**» (تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۳) یعنی مادر عیسی علیه السلام او را نزد معلّم برد تا بـه او عـلم بیاموزد. معلم به وی گفت: بنویس «بسم» گفت: معنای «بسم» چیست؟ مـعلّم گـفت: نمی‌دانم، عیسی علیه السلام گفت: باء بهای خدا و سین سنای او و میم ملک اوست.

سیوطی، همین حدیث را در کتاب الدّرالمنثور، جلد ۱، ص ۸ از شش منبع یعنی از ابن جریر و ابن عدّی و ابن مردویه و ابونعیم و ابن عساکر و ثعلبی نقل می‌کند و می‌گوید:

سند این حدیث جدّاً ضعیف است.

ضعیف بودن سند این حدیث به علّت وجود اسماعیل بن یحیی در این سند است. لسان‌المیزان هویّت این شخص را با نَسَب وی بدین‌گونه آورده است: اسماعیل بن یحیی بن عبیدالله بن طلحة بن عبدالله بن عبدالرّحمان بن ابی‌بکر الصدّیق ابو یحیی التّیمی. (لسان‌المیزان، ج ۱ ص ۴۴۱)

این اسماعیل بن یحیی، که از نسل خلیفهٔ اوّل است، به اجماع علمای رجال عامّه مطرود و کذّاب و جعل‌کنندهٔ حدیث است و به نقل‌های او به هیچ وجه نمی‌توان اعتماد کرد.

علمای رجال دربارهٔ او گفته‌اند: او کذّاب است و همه بر ترک و طرد او اجماع دارند و همهٔ آنچه او نقل می‌کند باطل است، و او جعل حدیث می‌کند. او رکنی از ارکان دروغگویی است که حدیث‌های جعلی را به راویان راستگو نسبت می‌دهد و چیزهایی را به دروغ از مالک و سفیان ثَوری روایت می‌کند و نقل حدیث از او جایز نیست.

ذَهبی و ابن حجر عسقلانی دربارهٔ این اسماعیل بن یحیی آورده‌اند که: «او حدیث‌های باطلی را از ابن جُرَیْج و مِسعَر نقل می‌کند.» آنگاه حدیثی را که قبلاً نقل کردیم و اسماعیل بن یحیی آن را از مِسعَر نقل می‌کند، آورده‌اند و سپس نوشته‌اند: «این حدیث باطلی است.»[1]

بدین‌گونه می‌بینیم مطلب باطلی که دربارهٔ تفسیر رمزی «بسم‌الله» از مغز کعب‌الاحبار تراوش کرده، و یک تفسیر اسرائیلی است، در اواسط قرن دوّم هجری، از زبان راوی کذّابی به نام اسماعیل بن یحیی، از نسل ابوبکر، در قالب حدیث باطلی با سند جعلی ارائه می‌گردد، ولی این بار از زبان پیغمبر بنی‌اسرائیل یعنی عیسی‌بن مریم علیه‌السلام. چیزی که این پیغمبر بزرگ هرگز از آن خبر نداشته است، ولی کذّابان چون خواسته‌اند پایهٔ تفسیر رمزی کعب‌الأحبار را محکم کنند، آن را به این پیغمبر

۱ ـ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۲۵۳ و لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۴۲.

اولوالعزم نسبت داده‌اند!

در اینجا جای این سؤال هست که از سازندهٔ این حدیث پرسیده شود: با اینکه مادر حضرت عیسی علیه السلام می‌دانست فرزندش در گهواره پیغمبر شده است و نیازی به مکتب رفتن ندارد، به چه منظوری این پیغمبر بزرگ را به مکتب می‌برد؟ آیا می‌خواسته است او را تحقیر کند و یا قصد داشته است جهل معلّم بیچاره را آشکار نماید و آبروی او را ببرد؟ آیا تحقیر حضرت مسیح علیه السلام و یا بردن آبروی یک معلّم خدمتگزار کاری مشروع بوده است؟

ممکن است سازندهٔ حدیث بگوید: حضرت مریم نه قصد تحقیر حضرت عیسی علیه السلام را داشته است و نه قصد بردن آبروی معلّم را، بلکه می‌خواسته است با این کار، تفریحی کرده باشد، نهایت اینکه وسیلهٔ تفریحش یک پیغمبر است و یک معلّم مکتب دار!

از اینها گذشته زبان حضرت عیسی علیه السلام عربی نبوده، بلکه یا عبری بوده است و یا سریانی. حالا آیا در مکالمه با این مکتب دار به عربی سخن گفته است یا با زبان خودش تکلّم کرده است؟ ولی سازندهٔ این حدیث آن را به عربی ترجمه کرده است تا امّت اسلامی را از یک راز نهفته‌ای در رابطه با تفسیر «بسم‌الله» آگاه کند؟! پاسخ آن را باید سازندهٔ حدیث بدهد.

■ تفسیر رمزی کعب‌الأحبار در حدیث‌های شیعه

متأسفانه، باید دانست که تفسیر رمزی کعب‌الأحبار برای «بسم‌الله»، در کتاب‌های حدیثی شیعه نیز وجود دارد و در قالب حدیث منعکس شده است، ولی هیچ یک از حدیث‌های حامل این تفسیر رمزی سند صحیح ندارد که ذیلاً به ذکر این حدیث‌ها و نیز به توضیحاتی در رابطه با آنها می‌پردازیم:

حدیث اوّل: در اصول کافی حدیثی آمده است، بدین صورت:

عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن القاسم بن یحیی عن جدّه الحسن بن راشد عن عبدالله بن سنان قال: سألت اباعبدالله علیه السلام عن تفسیر «بسم‌الله الرّحمن الرّحیم؟ قال: الباء بهاءُ الله والسّین سناءالله والمیم مجدالله و روی بعضهم: المیم مُلک الله...» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۴، حدیث ۱، چاپ مکتبهٔ صدوق) و نیز این حدیث در توحید صدوق (ص ۲۳۰، حدیث ۲) آمده است و همچنین در محاسن برقی (ص ۲۳۸، حدیث ۲۱۳) ذکر شده است.

علّامهٔ مجلسی در شرح این حدیث در مرآة العقول (ج ۲، ص ۳۷)می‌فرماید: «سند این حدیث ضعیف است.»

مقصود مرحوم مجلسی این است که چون قاسم بن یحیی در سند این حدیث وجود دارد، این سَند ضعیف است.

مرحوم مامقانی در رجال خود می‌فرماید: «قاسم بن یحیی را از علمای رجال، ابن الغضائری و علّامهٔ حلّی و ابن داوود و مرحوم مجلسی در وجیزه و جزائری در الحاوی تضعیف کرده‌اند. (رجال مامقانی، ج ۲، ص ۲۶)

بدیهی است چون قاسم بن یحیی را این پنج نفر از علماء تضعیف کرده‌اند و در مقابل تضعیف این پنج نفر، حتّی یک نفر او را توثیق نکرده است، بدون شک باید او را ضعیف و بی‌اعتبار دانست و به نقل او نمی‌توان اعتماد کرد. زیرا راوی ضعیف و بی‌تعّهد گاهی حدیثی را جعل می‌کند و سندی از راویان معتبر برای آن می‌سازد و آن را به معصوم نسبت می‌دهد؛ و قاسم بن یحیی طبق تشخیص علمای رجال از این راویان بی‌تعهّد است.

■ یک نکته

در کتاب «معجم رجال الحدیث» از آیةالله خوئی آمده است که قاسم بن یحیی ثقه و قابل اعتماد است، زیرا او در سند حدیث اوّل از کتاب کامل الزّیارات ابن قولویه واقع

شده است و چون ابن قولویه در مقدّمهٔ کامل‌الزّیارات گفته است: «من روایات این کتاب را از ثقات اصحابمان (رَحِمَهُمُ‌الله) نقل می‌کنم» این یک توثیق عمومی است از ابن قولویه دربارهٔ همه راویانی که در سندهای روایات کتاب مزبور واقع شده‌اند. بنابراین قاسم‌بن یحیی نیز مشمول این توثیق عمومی خواهد بود و باید گفت او ثقه و قابل اعتماد است. (معجم رجال‌الحدیث، ج ۱۴، ص ۶۵ و ج ۱، ص ۵۰)

ولی باید دانست که مقصود ابن قولویه از عبارت «ثقات اصحابنا رَحِمهَم‌الله» که در مقدمهٔ کتابش ص ۴ گفته است، فقط مشایخ خود ابن قولویه است که او بلاواسطه از آنان نقل حدیث می‌کند، زیرا در بعضی از سندهای روایات کتاب مزبور، راویانی وجود دارند که هم از عامّه هستند و هم ثقه نیستند و ابن قولویه هرگز در مورد راویان عامّه عبارت اصحابنا را به‌کار نمی‌برد و نیز دربارهٔ راویان عامّه که ثقه نیستند، طلب رحمت نمی‌کند و رحمهم‌الله نمی‌گوید، مثلاً در صفحهٔ ۳۱ از کتاب کامل‌ابن‌قولویه در سند حدیث ۱۶، آخرین راوی این حدیث عایشه است و پر واضح است که ابن‌قولویه که یک شیعهٔ خالص است، هرگز عایشه را از اصحاب ما نمی‌خواند و برای او طلب رحمت نمی‌کند و هرگز او را توثیق نمی‌نماید.

پس روشن شد که مقصود ابن قولویه از عبارت «ثقات اصحابنا رحمهم‌الله» توثیق عمومی همهٔ راویانی که در اسناد کتاب مزبور واقع شده‌اند، نیست بلکه مقصودش فقط طبقهٔ اوّل است که همان مشایخ بلاواسطهٔ او هستند؛ و چون قاسم بن یحیی از مشایخ بلاواسطهٔ ابن قولویه نیست، عبارت «ثقات اصحابنا» شامل او نمی‌شود و روی این حساب، تضعیف قاسم بن یحیی، که از طرف پنج نفر از علماء صادر شده است، معارض ندارد و قاسم بن یحیی محکوم به ضعف و بی‌اعتباری است. ضمناً آیةالله سیدموسی شبیری زنجانی گفتند: «آیةالله خوئی از این نظر که راویان احادیث کامل الزّیارات در همهٔ طبقات، ثقه هستند عدول نموده و آن را در جلد ۲۴ رجال خود آورده‌اند.»

به باور ما حدیث مورد بحث و حدیث قبل از آن از این‌گونه حدیث‌ها بوده و اصل

آن از عامّه است که آن را از کعب‌الأحبار گرفته‌اند، آنگاه اشتباهاً یا عمداً به راویان شیعه نسبت داده شده است.

حدیث دوم: حدیث دوّم حدیثی است که در توحید صدوق بدین صورت آمده است: **«حدّثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الولید رَحِمَهُ‌الله قال: حدّثنا محمّد بن‌الحسن الصفّار عن العبّاس بن معروف عن صفوان بن یحیی عمّن حدّثه عن ابی عبدالله‌علیه‌السلام انّه سُئل عن «بسم‌الله الرّحمان الرّحیم» فقال: الباءُ بهاءُالله والسّین سناءُالله والمیم ملک‌الله... الخ»** (توحید صدوق، ص ۲۳۰، حدیث ۳)

راوی ناشناسی می‌گوید: از امام صادق‌علیه‌السلام معنای **«بسم‌الله الرّحمان الرّحیم»** را پرسیدند فرمود: «باء» به معنای بهاء و زیبایی خدا و «سین» به معنای علوّ و رفعت خدا و «میم» به معنای ملک و حاکمیّت خداست... تا آخر حدیث.

سند این حدیث ارسال دارد، یعنی شخصی که صفوان بن یحیی این حدیث را از او نقل می‌کند، ناشناخته است و بدین علّت سند حدیث بی‌اعتبار است و احتمال دارد این راوی ناشناخته کذّاب باشد. چون صفوان بن یحییٰ از افراد کذّابی مانند ابوجمیله نیز نقل حدیث می‌کند. (معجم رجال‌الحدیث، ج ۹، ص ۱۳۰)

بدین‌گونه می‌بینیم که همان تفسیر رمزی کعب‌الاحبار برای «بسم‌الله» به صورت حدیث درآمده و افرادی آن را به امام صادق‌علیه‌السلام نسبت داده‌اند. یعنی یک مطلب اختراعی، که منشأ اصلی آن کعب‌الأحبار است، از محیط عامّه به محیط شیعه وارد شده و از زبان راویان شیعه نقل می‌شود.

■ اشتباه حدیث‌های عامّه با حدیث‌های شیعه

شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد راویان عامه و خاصّه از یکدیگر نقل حدیث می‌کرده‌اند و گاهی این احادیث مختلط و به هم مشتبه می‌شده است. یعنی مثلاً حدیثی را که از عامّه بوده است، به شیعه نسبت می‌داده‌اند به‌طوری که تشخیص عامّی بودن

حدیث ممکن نبوده است و بالعکس. فضل بن شاذان می‌گوید: «پدرم به محمد بن ابی عمیر گفت: تو که مشایخ عامّه را درک کرده‌ای چرا از آنان حدیث نشنیدی؟ گفت: من از مشایخ عامّه حدیث شنیده‌ام، ولی چون دیدم بسیاری از اصحاب ما هم از عامّه، علم و حدیث شنیدند و هم از شیعه و حدیث‌ها برای آنان مشتبه شد و گاهی اشتباهاً حدیثی را که از عامّه بود، به شیعه نسبت می‌دادند و گاهی بالعکس، من ترسیدم دچار این گونه اشتباه شوم؛ بدین علّت حدیث عامّه را ترک کردم و فقط به حدیث‌های شیعه اکتفا نمودم» (رجال‌کشی، ص ۵۹۰، چاپ دانشگاه مشهد)

از این سخن ابن ابی عمیر، معلوم می‌شود بسیاری از راویان شیعه حدیث‌های عامّه را اشتباهاً به شیعه نسبت می‌داده‌اند، آن هم نه در موارد کم و استثنائی بلکه در موارد بسیاری چنین می‌کرده‌اند و به باور ما، حدیث مورد بحث از اینگونه حدیث‌ها بوده و اصل آن از عامّه است که آن را از کعب‌الأحبار گرفته‌اند، آنگاه اشتباهاً ـ یا عمداً ـ به راویان شیعه نسبت داده شده است.

علامهٔ مجلسی در شرح این حدیث در مرآةالعقول (ج ۲، ص ۳۷) می‌فرماید: سند این حدیث ضعیف است.

مقصود مرحوم مجلسی این است که چون قاسم بن یحیی در سند این حدیث وجود دارد، این سند ضعیف است.

مرحوم مامقانی در رجال خود می‌فرماید: قاسم بن یحییٰ را از علمای رجال: ابن‌الغضائری و علاّمهٔ و ابن داوود و مرحوم مجلسی در وجیزه و جزائری در الحاوی تعضیعف کرده‌اند. (رجال مامقانی، ج ۲، ص ۲۶)

بدیهی است چون قاسم بن یحییٰ را این پنج نفر از علماء تضعیف کرده‌اند. و در مقابل تضعیف این پنج نفر، حتّی یک نفر او را توثیق نکرده است، بدون شک باید او را ضعیف و بی‌اعتبار دانست و به نقل او نمی‌توان اعتماد کرد. زیرا راوی ضعیف و بی تعهّد گاهی حدیثی را جعل می‌کند و سندی از راویان معتبر برای آن می‌سازد و آن را به

معصوم نسبت می‌دهد و قاسم بن یحییٰ طبق تشخیص علمای رجال از ایـن راویـان بی تعهّد است.

■ بازی با لفظ جلالهٔ «الله»!

در دنبالهٔ حدیث دوّم چنین آمده است:

«... قال: قلت: الله؟ قال: الالف اَلاءُ الله علی خلقه من النّعیم بولایتنا واللاّم اِلزام الله خلقه ولایتنا قلت: فالهاء؟ قال: هوان لِمن خالف محمداً و آل محمد صلی الله علیه و آله...» الخ.

یعنی راوی گفت: پرسیدم معنای «الله» چیست. گفت: الف در «الله» به معنای آلاء و نعمت‌های خداست بر خلق خود که عبارت از ولایت ماست و لام در «الله» به معنای این است که خدا ولایت ما را بر خلقش الزام کرده است، و هاء در «الله» به معنای هوان و پستی مخالفان محمّد و آل محمّد صلی الله علیه و آله است... تا آخر حدیث.

انشاءکنندهٔ این عبارات، لفظ جلالهٔ «الله» را بازیچهٔ خیالپردازی خـود قـرار داده و سعی کرده است هر حرفی از حروف «الله» را به نوعی به ولایت اهل بیت مربوط کند. از این‌رو گفته است: الف در «الله» اشاره است به آلاء خدا یعنی نعمت‌های او و مقصود از نعمت‌ها ولایت اهل بیت است، و لام در «الله» اشاره به الزام خلق از طرف خداست که ولایت اهل بیت را بپذیرند. مقصودش این است که لام در الله اشاره به اصل مادّهٔ الزام است یعنی لزوم و از مادّهٔ لزوم الزام مقصود است، آن هم الزام خلق به‌پذیرفتن‌ولایت‌و هاء در «الله» اشاره‌است به هوان و پستی مخالفان پیغمبر و آل او.

مخترع این عبارات هرچه فکر کرده، نتوانسته است لفظی را پیدا کند که اوّل آن الف باشد و بتوان آن را با ولایت اهل بیت مربوط کرد، ناچار لفظ «آلاء» را پیدا کرده کـه صیغهٔ جمع و به معنای نعمت‌هاست، آنگاه این صیغهٔ جمع را به معنای مفرد گرفته است، یعنی نعمت و سپس نعمت را به معنای ولایت تفسیر کرده است.

و نیز هرچه فکر کرده، نتوانسته است لفظی را پیدا کند که اوّلش لام باشد و بتوان آن

را با ولایت اهل بیت مربوط کرد، ناچار مادهٔ لزوم را پیدا کرده و آن را به معنای الزام گرفته است، آن هم الزام به ولایت اهل بیت.

و نیز هرچه فکر کرده، نتوانسته است لفظی را پیدا کند که اوّلش هاء باشد و بتوان آن را به ولایت اهل بیت ربط داد، ناچار لفظ هوان را پیدا کرده و آن را به طور غیرمستقیم به ولایت اهل بیت مربوط نموده و گفته است هاء در «الله» اشاره بـه هـوان و پسـتی مخالفان اهل بیت است که بالاخره به ولایت مربوط می‌شود.

می‌بینید که چه تکلّفی در این عبارات عاری از فصاحت وجود دارد! و چه تکلّفی در تحمیل این معانی رمزی بر لفظ جلالهٔ «الله» به کار رفته است که هر خوانندهٔ آگاهی را مشمئز می‌کند!

شما به وجدان خود مراجعه کنید و با خود بیندیشید: آیا در حال جذبهٔ مناجات با خدا وقتی که لفظ جلالهٔ «الله» را به زبان می‌آورید و می‌گویید یاالله! یاالله! یاالله! آیا در چنین حالی این معانی رمزی اختراعی که برای لفظ «الله» گفته‌اند به ذهن شما می‌آید و حاجات خود را از این معانی رمزی می‌خواهید؟! آیا احساس نمی‌کنید که این معانی رمزی اختراعی، صدها فرسنگ از مدلول لفظ «الله» فاصله دارد؟

آیا احساس نمی‌کنید که مخترع این عبارات به طور مشمئزکننده‌ای با لفظ جـلالهٔ «الله» بازی کرده و حتّی ندانسته وغیرمستقیم به حریم الهی اهانت کرده است؟

بدون تردید، این گونه خیال‌پردازی و بازی با لفظ جلالهٔ «الله» فرسنگ‌ها از حقیقت به دور است و باید گفت: یا ساختهٔ خیال دوستان نادان است و یا توطئهٔ دشمنان دانا و باید جدّاً از آن پرهیز شود.

در حدیثی از امام رضا علیه السلام آمده است که فرمود: «مخالفان ما فضائلی را در حدّ غلوّ برای ما جعل کردند، تا مردم که آن فضائل غلوّآمیز را می‌شنوند، پیروان مـا را تکـفیر کنند، و نیز فضائلی را برای ما جعل کردند مشتمل بر تقصیر، تا مردم که آنها را می‌شنوند دربارهٔ ما معتقد به تقصیر شوند... تا آخر حدیث.» (عیون اخبارالرّضا، ج ۱، ص ۳۰۴)

احتمال دارد این گونه بازی کردن با لفظ جلالهٔ «الله»، زیر پوشش مدح اهل بیت، از ساخته‌های مخالفان اهل بیت و از مصادیق حدیث مزبور باشد که مخترع آن، هدف سیاسی پلیدی داشته است.

و احتمال دارد دوست ابلهی، به تصوّر اینکه فضیلتی برای اهل بیت اثبات کند، برای هر حرفی از حروف لفظ جلالهٔ «الله» یک معنای رمزی به گونه‌ای که دیدید جعل کرده باشد، تا بگوید: همه چیز به ولایت اهل بیت بستگی دارد حتی نام مقدّس «الله»! باید دانست احادیث معتبر و قابل اعتماد در فضائل اهل بیت عصمت علیهم‌السلام از طرق عامّه و خاصّه به قدری زیاد است که ارادتمندان به ساحت ولایت را اشباع می‌کند و نیازی به این گونه جعلیات نیست. اهل مطالعه می‌توانند در این موضوع به کتاب شواهد التّنزیل از حاکم حَسکانی و اثبات الهّداة از شیخ حُرّ عاملی و احقاق الحقّ از قاضی نورالله شوشتری و غایة المرام از سیدهاشم بحرانی و کتاب‌هایی از این قبیل مراجعه فرمایند.

(احادیث زیادی دلالت بر مودّت اهل بیت دارد، از جمله حدیث زیر: «مَثلُ بَیتی کَمَثلِ سَفینةَ نوح مَن رَکِبَها نَجی و مَن تَخَلَّف عَنها غَرق» این حدیث دلالت دارد بر اینکه مودت اهل بیت و تمسک به آنان سبب نجات است.)

بحثی دربارهٔ آیهٔ مودّت

یکی از آیات قرآن، که در معنای آن میان علمای شیعه اختلاف واقع شده، آیهٔ معروف به آیهٔ مودّت است که بخشی از آیهٔ ۲۳ سورهٔ شوریٰ است «**قل لااسئلکم علیه اجراً الّاالْمَوَدَّةَ فیالقربی...**»

شیخ صدوق میفرماید: «این آیه دلالت دارد که خدا اجر رسالت پیغمبراسلام ﷺ را در برابر ارشاد و هدایت مردم، مودّت اهل بیت او قرار داده است.» (اعتقادات صدوق ص ۱۱۱)

معنای اینکه اجر رسالت پیغمبر ﷺ مودّت اهل بیت او قرار داده شده این است که زحمات بیست و سه سالهٔ پیغمبر ﷺ در راه ارشاد مردم و استقرار اسلام هیچ اجری در آخرت نزد خداوند ندارد؛ زیرا خدا مقرّر کرده است که اجر رسالت او را مردم در دنیا بدهند و آن این است که به اهل بیت وی مودّت داشته باشند که مردم میتوانند به آن عمل بکنند یا نکنند. بنابراین، هیچ ضمانت اجرایی وجود ندارد که پیغمبر ﷺ اجر رسالتش را دریافت کند زیرا علیالفرض خدا در آخرت به پیغمبرش هیچ اجری نمیدهد چون آن را به مردم محوّل کرده است که در دنیا بدهند، و مردم مجبور نیستند آن را ادا کنند.

روی این اصل پیغمبرانی مانند: نوح و هود و صالح و لوط و شعیب که گفته‌اند: «ما اجری از مردم نمی‌خواهیم و اجرمان فقط به‌عهدهٔ خداست» (سورهٔ شعراء آیه ۱۰۹ به بعد) خدا اجرشان را در قیامت می‌دهد؛ ولی پیغمبر اسلام ﷺ از این قضیّه استثناء شده است چون روی این مبنا خدا در آخرت اجری به وی نمی‌دهد و آن را به‌عهدهٔ مردم گذاشته است.

شیخ صدوق ـ رضوان‌الله‌علیه توضیح نداده است که از آیهٔ مزبور چگونه برداشت کرده است که اجر رسالت پیغمبر ﷺ مودّت اهل بیت او است.

شیخ مفید در نقد سخن صدوق می‌فرماید: «صحیح نیست که کسی بگوید خدا همهٔ اجر پیغمبرش را، یا بخشی از آن را، مودّت اهل بیت او قرار داده است زیرا اجر پیغمبر ﷺ در برابر عمل تقرّبی که در راه رضای خدا انجام داده همان ثواب ابدی در آخرت است که برعهدهٔ خدای عادل جواد کریم است؛ و ثوابی که در برابر اعمال تقرّبی داده می‌شود، ممکن نیست به‌عهدهٔ بندگان باشد چون عمل تقرّبی باید خالص برای خدا باشد و عملی که خالص برای خدا باشد، اجرش به‌عهدهٔ خداست نه غیرخدا. علاوه بر این، خدا فرموده است: «**یا قوم لااسئلکم علیه اجراً ان اجری الاّعلی‌الذی فطرنی**» (هود/ ۵۱) یعنی ای قوم! من در برابر رسالتم اجری از شما نمی‌خواهم، اجر من فقط به‌عهدهٔ خدایی است که مرا خلق کرده است.

اگر آنطور که شیخ صدوق گمان کرده است اجر پیغمبر ﷺ به‌عهدهٔ مردم باشد، در این‌صورت در آیهٔ قرآن تناقض واقع می‌شود زیرا معنای آیه چنین می‌شود که من اجری از شما مردم نمی‌خواهم بلکه اجری از شما مردم می‌خواهم؛ و نیز معنای آیه چنین می‌شود که اجر من فقط به‌عهدهٔ خداست، و اجر من به‌عهدهٔ خدا و غیرخداست و این محال است و صحیح نیست که قرآن بر آن حمل شود. (مصّنفات شیخ مفید، جلد ۵، ص ۱۴۰)

به نظر می‌رسد که شیخ صدوق از روایاتی که در رابطه با آیهٔ مودّت نقل شده برداشت کرده است که مودّت اهل بیت پیغمبر ﷺ اجر رسالت او است، و ما چند نمونه از

آنها را در اینجا می‌آوریم:

۱ ـ روایت محاسن برقی که می‌گوید: «محمّد بن مسلم گفت: **سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول:... ابی الله الاّن یجعل حُبّنا مفترضاً اخذه من اخذه و ترکه من ترکه واجباً فقال: «قل لااسئلکم علیه اجراً الاّالمودّةَ فی‌القُربیٰ»** (نورالثقلین ۴ ص ۵۷۱ حدیث ۶۱)

یعنی شنیدم که امام صادق علیه السلام فرمود: خدا ابا کرده است مگر اینکه محبّت ما را واجب گرداند، هر که می‌خواهد به آن عمل کند و هر که می‌خواهد آن را ترک کند که در این‌صورت واجبی را ترک کرده است، خدا فرموده است: **«قل لاٰاسئلکم عَلَیه اجراً الاّالمودّةَ فی‌القُربیٰ»** یعنی خدا در این آیه محبّت ما را واجب کرده است.

۲ ـ روایت محاسن برقی که می‌گوید: «عبّدالله بن عجلان گفت: **سَأَلت اباجعفر علیه السلام عن قول الله: «قل لاٰاسئلکُم عَلَیه اجراً الاّالمودّة فی‌القُربیٰ»؟ قال: هُم‌الائمّة** (نورالثّقلین ۴ ص ۵۷۱ حدیث ۶۴) یعنی از ابوجعفر علیه السلام دربارهٔ قول خدا: **«قُل لااَسئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمودّة فی القربیٰ»** پرسیدم، فرمود: «آنان ائمه هستند. باید دانست که در عُرف شیعه از کلمهٔ ائمّه، امامان اهل بیت متبادر می‌شود.

۳ ـ روایت روضهٔ کافی از اسماعیل بن عبدالخالق که می‌گوید: «امام صادق علیه السلام فرمود: **مایقول اهل البصرة فی هذه الآیة «قُل لاٰاسئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمودّة فی القربیٰ»؟ قلت: انّهم یقولون: انّها لا قارب رسول‌الله صلی الله علیه و آله قال: کذبوا، انّما نزلت فینا خاصّةٍ اهل البیت فی علیّ و فاطمه و الحسن و الحسین اصحاب الکساء.»** (محاسن برقی، حدیث ۶۵) یعنی اهل بصره دربارهٔ این آیه **«قُل اسْئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمودّة فی‌الْقُربیٰ»** چه می‌گویند؟ گفتم: می‌گویند این آیه دربارهٔ اقارب رسول خداست، فرمود: دروغ می‌گویند، این آیه در خصوص ما اهل بیت نازل شده است یعنی علی و فاطمه و حسن و حسین اصحاب کساء.»

۴ ـ روایت مجمع‌البیان از ابن عباس که می‌گوید: **«لمّا نزلت «قُلْ لاّاسْئلکُم عَلَیه اجْراً الاّالمودّةَ فی‌القُربیٰ» قالوا: یا رسول‌الله! من هؤلاءالّذین امرنا الله بمودّتهم؟ قال: علّی و فاطمة و ولدها.»**(محاسن برقی، حدیث ۶۸) یعنی وقتی که **«قُل لاٰاسئلکم عَلَیه اَجراً الاّالمودّةَ فی القربیٰ»**

نازل شد گفتند: یا رسول‌الله! اینان چه کسانند که خدا ما را امر به مودّتشان کرده است؟ فرمود: علی و فاطمه و فرزندان فاطمه‌اند.»

۵ ـ روایت مجمع البیان از امام حسن علیه السلام که مـی‌گوید: «**خَطَبَ‌النّاس فقال فی خُطبته: اَنامن اهل البیت الّذین افترض الله مودّتهم علی کلّ مسلم فقال: «قُل لااَسْئَلکم عَلَیه اَجراً الّاالمودّةَ فی القُربیٰ»** (محاسن برقی، حدیث ۷۱) یعنی امام حسن علیه السلام در خطبه‌اش به مردم فرمود: من از اهل بیتی هستم که خدا مودّت آنان را بر هر مسلمانی واجب کرده و فرموده است: «**قُل لااَسئَلکُم عَلَیه اجراً الاّالمَوَدّةَ فِی‌القُربیٰ**». نقد و بررسی این روایـات در پـایان بـحث خواهد آمد.

دو نظر دربارهٔ اینگونه روایات:

دربارهٔ روایاتی که به آیات قرآن مربوط می‌شود، به طور کلّی دو نظر وجود دارد: یک نظر این است که باید روایات را ملاک فهم قرآن قرار داد و به تعبیر دیگـر: بـاید روایات را بر قرآن حاکم کنیم اگرچه مخالف ظاهر قرآن یا مخالف عقل باشند.

نظر دیگر این است که باید قرآن را اصل قرار دهیم و روایات را بر قرآن عرضه کنیم و اگر موافق قرآن باشند، قبول و اگر مخالف قرآن یا مخالف عقل باشند، ردّ کنیم.

نظر اوّل از شیخ صدوق ـ رضوان‌الله‌علیه است که روایت را حاکم بر قرآن می‌داند اگرچه مخالف ظاهر قرآن یا مخالف عقل و حتّی مخالف واقعیّت‌های تکوینی باشد. از بـاب نمونه روایاتی وارد شده است که می‌گوید: ماه رمضان همیشه سی روز است و کـمتر نمی‌شود و در این روایات به آیهٔ «... **وَلِتُکْمِلوا‌العَدَّة**...» استناد شده است مثل روایتی که از قول امام صادق علیه السلام می‌گوید: **شهر رمضان ثلاثون یوماً لقول الله: «وَلِتُکْمِلوا‌العدّة»** یعنی ماه رمضان سی روز است به دلیل قول خدا «**وَلِتُکْمِلوا‌العدّة**» و روایت دیگری که می‌گوید: سأل ابوبصیر اباعبدالله علیه السلام عن قول الله: «**وَلِتُکْمِلوا‌العدّة**» قال: ثلاثون یوماً. یعنی ابوبصیر از امام صادق علیه السلام از معنای قـول خـدا: «**وَلِتُکْمِلوا‌العدّة**» پـرسید فـرمود: یـعنی سـی روز.

(من‌لایحضر ج ۲ ص ۱۱۱ حدیث ۴ و ۵ چاپ آخوندی)این دو روایت آیه را اینطور تفسیر کرده‌اند که باید شما عدد روزهای ماه رمضان را کامل کنید و به سی روز برسانید؛ در حالی‌که این معنی مخالف خود آیه و مخالف واقعیت‌های تکوینی است، آیهٔ مزبور دربارهٔ مریض و مسافر است که روزه نمی‌گیرند و باید بعداً به تعداد روزه‌هایی که خورده‌اند، قضای آنها را بگیرند تا آن تعداد روزه که به عهده‌شان بوده است کامل شود، آیه چنین است: «... وَمَنْ کَانَ مَریضاً اَوْ عَلیٰ سَفرٍ فَعِدَةٌ مِنْ ایّامٍ اخَر یُریدُالله بِکُم‌الیسر ولایرید بکم العُسر وَلتُکمِلُوا‌الْعدَّه...» (بقره ۱۸۵) یعنی کسی که مریض یا مسافر است و [روزه نمی‌گیرد] تعدادی از روزهای دیگر را باید روزه بگیرد، خدا برای شما آسانی می‌خواهد و سختی نمی‌خواهد خدا برای مریض و مسافر، خوردن روزه و قضای آن را مقرّر کرد تا کار بر شما آسان شود و تعداد روزه‌هایی را که بر شما واجب بوده است کامل کنید.

روایات برخلاف خود آیه می‌گویند معنای «ولتکملواالعدَّةَ» این است که شما باید تعداد روزهای ماه رمضان را کامل کنید و به سی روز تمام برسانید، در حالی‌که سی روز تمام بودن ماه رمضان یا کمتر بودن آن در اختیار انسان نیست که آن را کم یا زیاد کند بلکه یک واقعیّت تکوینی است که گاهی سی روز و گاهی بیست و نه روز می‌شود.

با اینکه این روایات با ظاهر خود آیه و با واقعیّت‌های تکوینی مخالفند، شیخ صدوق ـ رضوان‌الله ـ به مضمون آنها فتوا داده و می‌گوید: «باید ماه رمضان را به سی روز تمام رسانید و سی روز روزه گرفت.» (من لایحضره الفقیه کتاب الصّوم باب النّوادر)

این مسأله یک مصداق از حاکم کردن روایت بر قرآن و در واقع ساقط کردن قرآن از حجیّت است که مرحوم صدوق به آن ملتزم است و بر آن اصرار دارد.

شیخ مفید که فقیهی عقل‌گرا و محقّق است و قرآن را بر حدیث حاکم می‌کند نه حدیث را بر قرآن، این نظر صدوق را در بحث مستقلّی رد کرده و ثابت می‌کند که ماه رمضان نیز مانند ماه‌های دیگر گاهی سی روز و گاهی بیست و نه روز است و روایاتی

که می‌گویند ماه رمضان همیشه سی روز است مردودند.

دربارهٔ روایات مربوط به آیهٔ مودّت نیز همین دو نظر که گفته شد وجود دارد: یکی اینکه روایات را بر آیه حاکم کنیم، که نظر مرحوم صدوق است، و دیگر اینکه قرآن و عقل را بر روایات حاکم کنیم، که نظر شیخ مفید است.

شیخ مفید ـ رضوان‌الله‌علیه از روایات مربوط به آیهٔ مودّت، که پنج نمونه از آنها را قبلاً آوردیم، آگاهی داشته است ولی با این وصف به آنها توجّهی نکرده و با تمسّک به قرآن و دلیل عقل، نظر شیخ صدوق ـ رضوان‌الله‌علیه ـ را رد کرده و می‌گوید صحیح نیست که کسی بگوید: اجر رسالت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مودّت اهل بیت او است که قبلاً نظر او را آوردیم. وجود این روایات که پیش چشم شیخ مفید بوده‌اند مانع او نشده است که نظر مرحوم صدوق را، که متکی به روایات است، با قاطعیّت ردّ کند، و این مصداقی از حاکم کردن قرآن و عقل بر روایات است که شیخ مفید به آن پای بند است و هروقت به اینگونه روایات برخورد می‌کند می‌گوید: «**هذاخبرواحدلایوجب علماً ولاعملاً**.» این خبر واحد است که نه علم می‌آورد و نه می‌توان به آن عمل کرد.

برای اینکه ما بتوانیم با اطمینان خاطر یکی از این دو نظر، یعنی نظر شیخ صدوق و نظر شیخ مفید، را بپذیریم توجه به چند نکته لازم است:

نکتهٔ اول:

آیات محکمات قرآن در دلالت و حجیّت مستقل‌اند و در فهم مدلول آنها نیازی به روایت نیست؛ و حدیث ثقلین دلالت دارد که قرآن خود مستقلّاً حجّت است زیرا اگر در فهم محکمات قرآن نیاز به روایت بود، دیگر ثقلین در کار نبود بلکه یک ثقل بود و آن هم روایات و این به معنای ساقط کردن قرآن از حجیّت است.

نکتهٔ دوّم:

روایاتی که می‌گویند حدیث را بر قرآن عرضه کنید و اگر با قرآن موافق بود، قبول و

اگر مخالف بود، ردّ کنید دلالت دارند که قرآن مستقلّاً حجّت است و در فهم محکمات آن نیازی به روایت نیست. بنابراین کسی که در تفسیر قرآن کار می‌کند و مثلاً می‌خواهد آیهٔ مودّت را تفسیر کند باید خود آیه را با معیارهای علمی به طور مستقل بررسی و تفسیر کند و به فکر این نباشد که حتماً آیه را با کمک روایت تفسیر نماید.

نکتهٔ سوّم:

گاهی شنیده می‌شود که می‌گویند: فلان آیه، و مثلاً آیهٔ مودّت، با صرفنظر از روایات، معنایش همان است که به جمهور مفسّران نسبت داده‌اند (و در این مقال نیز اختیار شده است)؛ ولی با توجّه به روایات باید معنایی را که از خود آیه مستقلّاً فهمیده می‌شود کنار گذاشت و مدلول روایات را بر آیه حاکم کرد. ولی باید دانست که این همان عقیدهٔ اخباری هاست که هیچ آیه‌ای را بدون کمک روایت حجّت نمی‌دانند و این کار قرآن را از حجیّت ساقط می‌کند؛ و در میان علماء نیز کسانی هستند که اسماً اخباری نیستند ولی عملاً به عقیدهٔ اخباری‌گری پایبندند و طبق آن عمل می‌کنند که باید در روش خود تجدیدنظر نمایند.

نکتهٔ چهارم:

روایاتی که در رابطه با آیهٔ مودّت نقل شده‌اند بعضی سندشان حتّی حدّاقلّ اعتبار را، که برای اثبات یک حکم استحبابی لازم است، ندارند و بعضی مضطرب و مشوّش است و بعضی از مجعولات غُلات افراطی است که با اغراض سیاسی جعل شده‌اند و از جمله روایتی که در نورالثقلین ج ۴ ص ۵۷۴ به شمارهٔ ۷۶ و تفسیر برهان ۴ ص ۱۲۳ بخشی از آن ذکر شده است و اصل آن خیلی طولانی است و ۱۳ صفحه از بحار را اشغال کرده است. این روایت در گروه روایات مرکز فرهنگ و معارف قرآن مورد بحث مفصّلی واقع گشته و مجعول شناخته شده و دلائل آن در دفتر دلائل‌الحذف از ص ۲۴ به بعد ذکر شده است.

تشخیص مکّی یا مَدَنی بودن آیه:

یکی از اموری که در فهم مدلول آیات مؤثر است، تشخیص مکّی یا مدنی بودن

آنهاست، اگر ما بدانیم که فلان آیه، و مثلاً آیه مودّت، در محیط مکّه نازل شده است یا در محیط مدینه، به ما کمک می‌کند که بدانیم روی سخن آیه با مردم مشرک در مکّه است یا با مردم مسلمان در مدینه، و همین که روشن شود خطاب آیه با مشرکان است یا با مؤمنان در فهم مدلول آیه تأثیر دارد از این رو لازم است این مطلب قبلاً روشن شود تا فهم مدلول آیه بهتر میسّر گردد. دلیل‌هایی وجود دارد که آیهٔ مودّت مکّی است و قبل از هجرت نازل شده است.

دلیل اوّل:

این آیه در سورهٔ شوری واقع شده که به اتّفاق مفسّران مکّی است و بدون دلیل قاطع نمی‌توان گفت همهٔ سورهٔ شُوریٰ مکّی است غیر از جزئی از آیهٔ ۲۳ «**قُل لااسئلکُم عَلَیه اجراً الاّالمودّةَ فِی‌القُربیٰ**» که آن مدنی است و بعد از هجرت نازل شده‌است.

دلیل دوّم:

از ابن عبّاس ضمن نقلی آمده است که «**قُل لااسئلکُم عَلَیه اجراً الاّالمودّةَ فِی‌القُربیٰ**» در مکّه نازل شده است. (الدّرالمنثور ج ۷ ص ۳۴۶)

دلیل سوّم:

در جوامع الجامع طبرسی آمده است: «**رُوِیَ انّ المشرکین قالوا فیمابینهم: اترون انّ محمّداً یسألُ علی مایتعاطاه اجراً؟ فنزلت «قُل لااسئلکُم عَلَیه اجراً الاّالمودّةَ فِی‌القُربیٰ**» (جوامع‌الجامع در تفسیر آیهٔ مودّت) یعنی روایت شده است که مشرکان در میان خود گفتند: آیا محمّد در مقابل آنچه انجام می‌دهد اجری مطالبه می‌کند؟ و آیهٔ مزبور برای پاسخ دادن به آنان نازل شد.

از این نقل معلوم می‌شود در میان کفّار مکّه این مسأله مطرح بوده است که آیا اگر اسلام را بپذیرند، در برابر آن باید به عنوان اجر رسالت چیزی بپردازند؟ و در چنین محیطی لازم بوده است به آنان پاسخ منفی داده شود تا احیاناً ترس از پرداخت اجر مانع پذیرفتن اسلام از جانب آنان نشود و آیهٔ مودّت به دستور خدا پاسخ منفی به آنان داده

است که اگر اسلام را بپذیرید، اجری از شما مطالبه نمی‌شود. بنابراین، آیهٔ مودّت، کفّار مکّه را تشویق به پذیرفتن اسلام کرده است.

دلیل چهارم:

از خود آیهٔ مودّت با توجّه به آیات قبل و بعد آن برمی آید که خطابش با کفّار مکّه است زیرا در آیهٔ بعد از آن آمده است: «**اَمْ يَقُولُونَ افْتَرىٰ عَلَى‌الله كَذِباً...**» یعنی آیا کـفّار می‌گویند: محمّد بر خدا دروغ بسته است؟ و قبل از آن نیز به فاصلهٔ یک آیه آمده است: «**اَمْ لَهُم شُركاٰءُ شَرعُوا لَهُم مِنَ‌الدّين ماٰلَم يأذن به‌الله...**» یعنی آیا کفّار شریکانی دارنـد کـه برایشان دینی آورده‌اند که خدا اذن آن را نداده است؟ فضای آیهٔ مودّت نیز که در میان دو آیهٔ یاد شده قرار گرفته مانند دو آیهٔ قبل و بعدش فضایی است که قرآن کریم در آن با کفّار مکّه درگیر است و می‌خواهد آنان را به پذیرش اسلام دعوت کند و به پیغمبرﷺ می‌گوید: به آنان بگو اگر دعوت مرا بپذیرید، اجری از شما مطالبه نمی‌کنم. بنابراین، آیهٔ مودّت نیز مانند دو آیهٔ قبل و بعد آن مربوط به کفّار مکّه است و در نتیجه آیه مکّی است وقبل از هجرت نازل شده است.

دلیل پنجم:

در آیاتی که از زبان پیغمبران سلف اجر رسالت نفی شده است خطاب آنان با کفّار بوده است که مطالبهٔ اجر رسالت در برابر پذیرفتن آیین این پیغمبران نفی شده است. در سورهٔ شعراء از قول نوح در آیهٔ ۱۰۹ و از قول هود در آیهٔ ۱۲۷ و از قول صالح در آیهٔ ۱۴۵ و از قول لوط در آیهٔ ۱۶۴ و از قول شعیب در آیهٔ ۱۸۰ به صورت یکنواخت و با یک عبارت آمده است: ««**وَماٰاسئلكُم عَلَيه مِن اجر ان اجرى الاّعلى ربّ العالمين**» یعنی من در برابر ادای رسالتم از شما اجری نمی‌طلبم، اجر من فقط بر خداوندگار جهانیان است؛ و در سورهٔ یس از قول آن مرد خیرخواه خطاب به کفّار آمده است: «**اتّبعوامن لايسئَلكُم اَجراً وهم مهتدوَن**» (یس ۲۱) یعنی دعوت کسانی را که از شما اجری نمی‌خواهند و خود هدایت یافته‌اند بپذیرید.

این رسولان و آن مرد خیرخواه به مردم کافر می‌گفتند: اگر شما این دین الهی را بپذیرید، در برابر آن اجری از شما مطالبه نمی‌شود، و این بدان منظور بود که آنان تصوّر نکنند که اگر آیین الهی را بپذیرند، چیزی بدهکار می‌شوند و این سبب شود که از پذیرفتن آن خودداری کنند؛ بنابراین خطاب این رسولان و آن مرد خیرخواه با کفّار بوده است نه با مؤمنان.

آیاتی نیز که در آنها خواستن اجر رسالت از ناحیهٔ پیغمبر اسلام نفی شده است با آیات یاد شده از قول این رسولان و آن مرد خیرخواه دارای یک آهنگ و یک نَسق و یک هدفند و در این آیات به کافران گفته شده است در برابر پذیرفتن اسلام از شما اجری مطالبه نمی‌شود، مثلاً آیهٔ «وَماتَسئَلهُم عَلَیه مِن اَجرِ انْ هوَالّاذکرٌ للعالمین.» (یوسف ۱۰۴) می‌گوید: ای پیامبر! تو در برابر پذیرفتن اسلام از آنان اجری نمی‌خواهی و قرآن تو جز وسیلهٔ بیداری برای جهانیان نیست. آیات دیگری نیز که در این زمینه‌اند (یعنی آیهٔ ۴۷ سورهٔ سَبَأ و آیهٔ ۹۰ سورهٔ انعام و آیهٔ ۵۷ سورهٔ فرقان و آیهٔ ۸۶ سورهٔ ص و آیهٔ ۲۳ شوریٰ یعنی آیهٔ مودّت و آیهٔ ۴۰ سورهٔ طور و ۴۶ سورهٔ قلم) که در آنها مطالبهٔ اجر رسالت از ناحیهٔ پیغمبر اسلام ﷺ نفی شده است، با آیهٔ مزبور هم‌آهنگ و دارای یک هدف اند و در همهٔ آنها به کفّار گفته شده است اگر اسلام را قبول کنید، از شما اجری خواسته نمی‌شود. نتیجه این که در این آیات ـ و از جمله در آیهٔ مودّت ـ خطاب با مسلمانان نیست زیرا مسلمانان قبلاً اسلام را پذیرفته بودند و معنی نداشت دوباره دعوت به پذیرفتن اسلام شوند، بنابراین، آیات یاد شده ـ و از جمله آیهٔ مودّت ـ همه مکّی اند که در سوره‌های مکّی ثبت شده‌اند و خطاب در آنها با کفّار است.

موکب انبیاء:

موکب مبارک انبیاء ـ از نوح تا خاتم ـ در این مسأله یک هدف و یک راه کار و یک

زبان و بیان داشتند و برای دعوت کفّار به آیین اِلٰهی یکی از برنامه‌های تبلیغاتی خود را این قرار داده بودند که برای پشتوانهٔ دعوت خود به مردمی که هنوز دعوت آنان را نپذیرفته بودند به طور مؤکّد گوشزد کنند که اگر دعوت ما را بپذیرید، اجری از شما نمی‌خواهیم تا به پذیرفتن دعوت تشویق شوند. آیهٔ مودّت نیز یکی از آیاتی است که این هدف را دنبال می‌کند و به کفّار مکّه می‌گوید اگر دعوت اسلام را بپذیرید، از شما اجری مطالبه نمی‌شود.

یک تذکّر: در میان آیات یاد شده آیهٔ «**اَمْ تَسئَلهُم اَجراً فَهم مِن مَغرمٍ مثقلونَ**» (طور ۴۰) صراحت بیشتری دارد که خطابش با کفّار است زیرا با استفهام انکاری می‌گوید: «آیا تو از آنان اجری طلب می‌کنی و در نتیجه از بدهی سنگینی گرانبارند؟» یعنی در برابر پذیرش اسلام اجری از آنان نمی‌خواهی تا بدهکاری سنگینی بر دوش خود احساس کنند و از پذیرفتن دعوت تو خودداری نمایند.

بحثی دربارهٔ «اَلْقُربیٰ»:

بعضی از مفسّران مانند زمخشری کلمهٔ «اَلْقُربیٰ» را در آیهٔ مودّت به معنای صاحبان قرابت ـ یعنی خویشاوندان ـ گرفته‌اند و این صحیح نیست؛ زیرا «اَلْقُربیٰ» مصدر است و به معنای قرابت و خویشاوندی است نه صاحبان قرابت، و اگر بگویند: لفظ «ذوی» در تقدیر دارد، می‌گوئیم این صحیح نیست به دو دلیل:

دلیل اوّل اینکه: تقدیر برخلاف اصل است و تا ضرورت ایجاب نکند نمی‌توان چیزی را تقدیر گرفت و در آیهٔ مودّت هیچ ضرورتی وجود ندارد که موجب تقدیر شود زیرا بدون تقدیر، آیهٔ مزبور معنای صحیحی دارد که خواهد آمد.

دلیل دوّم اینکه: تقدیر برخلاف روش قرآن است زیرا روش قرآن این است که هرجا صاحبان قرابت را یاد کرده است لفظ «**اُولی القربیٰ**» یا «**ذی القربیٰ**» و یا «**ذَوی القربیٰ**» آورده است. «**اُولی القربیٰ**» در سورهٔ نساء آیهٔ ۸، سورهٔ برائت آیه ۱۱۳، سورهٔ نور آیهٔ ۲۲ آمده و

«ذی القربیٰ» با لفظ مفرد در سورهٔ بقره آیهٔ ۸۳، سورهٔ نساء آیهٔ ۳۶، سورهٔ مائده آیهٔ ۱۰۶، سورهٔ انعام آیهٔ ۱۵۲، سورهٔ انفال آیه ۴۱، سورهٔ نحل آیهٔ ۹۰، سورهٔ اسراء آیهٔ ۲۶، سورهٔ روم آیهٔ ۳۸، سورهٔ فاطر آیهٔ ۱۸ و سورهٔ حشر آیهٔ ۷ آمده و «ذوی القُربی» با لفظ جمع در سورهٔ بقره آیهٔ ۱۷۷ آمده است.

اگر در آیهٔ مودّت مقصود این بود که صاحبان قرابت را یاد کند، طبق روش عمومی قرآن باید یا با لفظ «ذی القُربی» یا «ذوی القربیٰ» و یا «اولوالقُربیٰ» بیاید و مثلاً بگوید الاّالمودّة فی ذوی‌القربی و اگر چنین می‌گفت، هیچ خللی در لفظ آیه به وجود نمی‌آمد. چه دلیلی وجود دارد که قرآن در آیهٔ مودّت از روش عمومی خود که در پانزده مورد اعمال شده است عدول کرده و «فی‌القُربیٰ» گفته و مقصودش «فی‌ذوی‌القُربیٰ» بوده است؟ هیچ دلیلی وجود ندارد و هرکس چنین بگوید، فکر شخصی خود را به طور ناروا بر قرآن تحمیل کرده است.

مدلول آیهٔ مودّت

بعد از آنکه معلوم شد کلمهٔ «القُربیٰ» در آیهٔ «قُل لااَسئَلکم عَلَیه اَجراً الّاالمَودَّةَ فی الْقربیٰ» مصدر است و به معنای قرابت و خویشاوندی است و کلمه «ذوی» در تقدیر ندارد و به معنای صاحبان قرابت نیست، و بعد از آن که معلوم شد این آیه در مکّه نازل شده و خطابش با کفّار است، معنای قابل قبول برای آیه، که به جمهور مفسّران نسبت داده‌اند، (المیزان ۱۸۱ ص ۴۳) این است که خدا به پیغمبر ﷺ دستور می‌دهد که به کفّار قریش، که قبیله و عشیرهٔ او بودند، بگوید: من در برابر زحمتی که می‌کشم و شما را دعوت به توحید می‌کنم مزدی نمی‌طلبم که تصور کنید اگر دعوتم را بپذیرید و هدایتی را از من دریافت دارید، باید در برابر آن اجری به من بدهید و بر شما گران آید، ولی درخواستی که از شما دارم این است که به خاطر قرابت و خویشاوندی که میان من و شما هست با من دشمنی نکنید بلکه مودّت بورزید و رفتار انسانی داشته باشید و بگذارید به ابلاغ آنچه بدان مأمور شده‌ام بپردازم، و خلاصه من با شما دو سخن دارم: سخن اوّل این که

دعوتم را بپذیرید، و بدانید که اگر آن را بپذیرید، در برابر آن اجری از شما نمی‌خواهم و برایتان زیان مالی ندارد؛ و سخن دوّم اینکه حداقلّ به سبب قرابت و خویشاوندی که میان ما هست صلهٔ رحم کنید و با من رفتار خشن نداشته باشید و دشمنی نکنید که این برخلاف مقتضای خویشاوندی است.

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که:

اوّلاً: مودّت در آیه به معنای محبّت قلبی نیست زیرا محبّت قلبی قابل درخواست کردن نیست و هر وقت عوامل آن حاصل شد خود به خود به وجود می‌آید و نیازی به درخواست کردن ندارد، بنابراین مودّت در آیه به معنای مودّت ورزیدن و خوشرفتاری کردن است.

و **ثانیاً**: کلمهٔ «فی» در آیه به معنای سبب استعمال شده است که آن را سببیّه می‌گویند.

و **ثالثاً**: کلمهٔ «الاّ» در آیه به معنای لکن آمده و استثناء در اینجا استثنای منقطع است.

نظرات صاحب‌المیزان

صاحب‌المیزان ـ رضوان‌الله‌علیه دربارهٔ آیهٔ مودّت نظراتی دارند که خلاصهٔ آنها را همراه با ملاحظاتی می‌آوریم:

۱ ـ ایشان کلمهٔ «فِی القُربیٰ» را در آیه به معنای «فی ذوی القربی» گرفته‌اند که طبعاً باید در آن کلمهٔ «ذوی» تقدیر گرفته شود. ولی چنانکه قبلاً گذشت تقدیر خلاف اصل و خلاف روش عمومی قرآن است و تا دلیل قاطعی نباشد، نمی‌توان بدان ملتزم شد و در اینجا چنین دلیلی وجود ندارد، بنابراین «فِی القُربیٰ» در آیه به معنای «فی ذوی‌القُربیٰ» نیست.

۲ ـ ایشان کلمهٔ «اجر» را در آیه به معنای اجر ادّعایی گرفته‌اند یعنی چیزی که واقعاً اجر نیست نام اجر بر آن اطلاق شده است، (المیزان ۱۸ ص ۴۷) و مقصودشان این است که مودّت ذوی‌القربی نمی‌تواند اجر رسالت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله باشد ولی در این آیه به صورت ادّعا

اجر نامیده شده است. و علّت اینکه ایشان این ادّعا را کرده‌اند این است که از طرفی به حقّ عقیده دارند که مودّت خویشان پیغمبر ﷺ اجر رسالت آن حضرت نیست (المیزان ۱۸ ص ۴۷) و از طرفی تصوّر کرده‌اند که در آیهٔ موردبحث مودّت ذوی‌القربی اجر رسالت معرّفی شده است، از این رو ناچار شده‌اند اجر را در آیه اجر ادّعایی بگیرند تا با عقیده‌شان، که مودّت ذوی‌القربی اجر رسالت نیست، منافات پیدا نکند. ولی چنانکه گذشت آیه دلالت ندارد که مودّت ذوی‌القربی اجر رسالت پیغمبر ﷺ است، بنابراین ما ناچار نیستیم بگوئیم: اجر در آیه به معنای اجر ادعایی است بلکه اجر، معنای واقعی خودش را دارد، یعنی مزد، و این آیه به کفّار می‌گوید: اگر دعوت پیغمبر ﷺ را بپذیرید، مزدی به او بدهکار نمی‌شوید.

۳ ـ ایشان علاوه بر اینکه «فی القربی» را به معنای «فی ذوی القُربیٰ» گرفته‌اند، «ذوی القُربی» را نیز به معنای اهل بیت پیغمبر ﷺ دانسته‌اند (المیزان ۱۸ ص ۴۶) ولی باید دانست که «ذوی القُربیٰ» شامل همهٔ خویشان نَسَبی پیغمبر ﷺ می‌شود حتّی ابولهب و فرزندانش، ولی اهل بیت به معنای خانواده است که شامل افراد محدودی می‌شود، بنابراین «ذوی القُربی» به معنای اهل بیت نیست، آنطور که صاحب‌المیزان تصوّر کرده‌اند، بلکه به معنای صاحبان قرابت نسبی است که شامل صدها مصداق می‌شود.

۴ ـ ایشان فرموده‌اند: «خطاب آیهٔ مودّت متوجّه کفّار نیست زیرا کفّار در حال کفر از پیغمبر ﷺ هدایتی دریافت نکرده‌اند تا در برابر آن اجری از آنان مطالبه شود، بنابراین خطاب در این آیه نمی‌تواند متوجّه کفّار باشد.» (المیزان ۱۸ ص ۴۳) ولی باید دانست که در این آیه پیغمبر ﷺ مأمور شده است در مقام دعوت برای پذیرش اسلام به کفّار بگوید اگر دعوت مرا بپذیرید و از من هدایتی دریافت کنید، در برابر آن اجری از شما نمی‌خواهم که پرداخت آن برایتان سنگین باشد و از پذیرفتن دعوت خودداری نمایید؛ بنابراین، اجر در صورت باقی بودن کفّار بر کفرشان فرض نشده است بلکه در صورت پذیرفتن اسلام فرض شده است.

۵ ـ ایشان فرموده‌اند: «در حقیقت آیهٔ مودّت همان مدلولی را دارد که سایر آیات نافی اجر رسالت دارند.» (المیزان ۱۸ ص ۴۷) معظّم‌له می‌خواهند بفرمایند: همانطور که مثلاً در آیهٔ «قُل ماسَألتکُم مِن اَجرٍ فَهُوَلَکُم اِنْ اَجریَ الاّعَلَیَ‌الله» (سَبَأ ۴۷) خـواسـتن اجـر رسالت نفی شده است و آیه می‌گوید اجر رسالت من فقط با خداست که در آخرت به من می‌دهد و من اجر دنیایی از شما نمی‌خواهم و اگر به فرض محال از شما اجر دنیایی خواستم، آن مال خودتان باشد، آیهٔ مودّت نیز مدلولش این است که من برای رسالتم اجر دنیایی از شما نمی‌خواهم و اجر من فقط با خداست که در آخرت به من می‌دهد.»

این سخن ایشان دربارهٔ صدر آیهٔ مودّت یعنی «قُل لااَسئَلکُم عَلَیه اَجراً» صد در صد صحیح است و آیهٔ مودّت در مقام دعوت برای پذیرفتن اسلام می‌گوید: «اگر دعوت مرا بپذیرید، در برابر آن اجری از شما نمی‌خواهم.» ولی ایشان دربـارهٔ ذیـل آیـه یـعنی «اِلاّالمَوَدّة فی القُربیٰ» تصوّر کرده‌اند که مطالبهٔ اجر دنیایی را از مردم اثبات می‌کند و آن مودّت ذوی‌القربی است، آنگاه برای اینکه ذیل آیهٔ مودّت با صدر آن و با سایر آیات نافی اجر رسالت منافات پیدا نکند فرموده‌اند: «اجری که در ذیل آیهٔ مودّت خواسته شده اجر واقعی نیست بلکه ادّعایی است.» (المیزان ۱۸ ص ۴۷) ولی قبلاً روشن شد که ذیل آیهٔ مودّت اجر دنیایی را برای رسالت اثبات نمی‌کند و اجر نیز در آیه، اجر واقعی است نه ادّعایی.

۶ ـ ایشان فرموده‌اند: «آیهٔ مودّت در مدینه نازل شده و خطاب در آن فقط متوجّه مسلمانان است.» (المیزان ۱۸ ص ۴۷) ولی باید دانست که چون سورهٔ شوریٰ که آیهٔ مودّت قسمتی از آیهٔ ۲۳ آن است، مکّی است، ادّعای اینکه قسمتی از آیهٔ ۲۳ در آن مَدَنی است دلیل محکمی لازم دارد که ایشان دلیلی بر آن نیاورده‌اند و فقط آن را ادّعا کرده‌اند آن هم برمبنای استنباطی که از آیهٔ مزبور داشته‌اند؛ و قبلاً پنج دلیل آوردیم که آیهٔ مودّت مکّی است و خطابش با کفّار قریش است. ضمناً لازم است بدانیم سوره هایی که در آنها خواستن اجر رسالت از ناحیهٔ پیغمبر ﷺ نفی شده است (یعنی سورهٔ انعام و یوسف و سَبَأ

و فرقان و ص و شوری و طور و قلم) همه مکّی‌اند که خطاب در آنـها در درجـهٔ اوّل متوجّه کفّار مکّه است. اعتبار عقلی نیز اقتضاء دارد که آیات نافی اجر رسـالت، و از جمله آیهٔ مودّت، مکّی باشند زیرا در مکّه بیشتر نیاز بوده است به کفّار اطـمینان داده شود که اگر اسلام را بپذیرند، مزدی از آنان خواسته نمی‌شود و تصوّر نکنند با پذیرفتن اسلام چیزی بدهکار می‌شوند و این سبب شود که از پذیرش اسلام خودداری کنند، و به همین دلیل این مطلب در هشت سورهٔ مکّی تکرار شده است تا برای کفّار جا بیفتد که با پذیرفتن اسلام چیزی بدهکار نمی‌شوند و از این طریق به اسلام رغبت پیدا کنند.

۷ ـ ایشان فرموده‌اند مودّت در این آیه به پذیرفتن دعوت اسلام برمی‌گردد (المیزان ۱۸ ص ۴۳) و مقصودشان این است که هرکس اسلام را بپذیرد این مودّت را پیدا کرده است و همین پذیرفتن دعوت اسلام را به نام اجر خوانده‌اند.

ولی باید گفت با توجّه به اینکه ایشان خطاب را در آیهٔ مودّت فقط متوجّه مسلمانان می‌دانند، این سؤال پیش می‌آید: مسلمانان که قبلاً اسلام را پذیرفته‌اند چه معنی دارد از آنان بخواهند که دعوت اسلام را بپذیرند؟ دعوت از مسلمانان که اسلام را بپذیرند طلب حاصل و کاری لغو است که از خدا و پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله صادر نمی‌شود.

نقد و بررسی پنج روایت:

در اینجا پنج روایتی را که در اوّل این بحث آمد نقد و بررسی می‌کنیم که بـه نـظر می‌رسد شیخ صدوق ـ رضوان‌الله‌علیه و همفکرانش که به آیهٔ مودّت استشهاد کرده و گفته‌اند مودّت اهل بیت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اجر رسالت آن حضرت است متأثّر از این روایات بوده‌اند.

روایت اوّل

روایت محاسن برقی از قول امام صادق علیه‌السلام است که ضمن آن آمده است:... **ابی الله الاّن یجعل حُبَّنا مفترضاً اخذه من اخذه و ترکه من ترکه واجباً فقال: «قُل لااَسئَلکُم عَلَیه اَجراً**

الاّالمودَّةَ فِی القُربیٰ» (نورالثّقلین ۴ ص ۵۷۱ حدیث ۶۱) یعنی خدا محبّت ما را واجب کرده است، هرکه می‌خواهد آن را اخذ کند وهر که می‌خواهد آن را ترک کند کـه در آن صـورت واجبی را ترک کرده است، خدا در این باره فرموده است: «**قُل لااَسئَلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمودَّةَ فِی القُربیٰ**».

قبلاً گفته شد که برخورد علماء با اینگونه روایات دوگـونه است: یکـی بـرخـورد شیخ صدوق و همفکران او است که روایت را بر قرآن حاکم می‌کنند اگرچه با قـرآن و حکم عقل مخالف باشد، و دیگری برخورد شیخ مفید و همفکران او است که قـرآن و حکم عقل را بر روایت حاکم می‌کنند و اگر روایت با قرآن و حکم عقل مخالف باشد، آن را کنار می‌گذارند.

ما در اینجا روش شیخ مفید را می‌پذیریم، و در این پذیرش روش شیخ مفید از دو سخن حضرت علی علیه‌السلام نیز الهام می‌گیریم، یکـی ایـن سـخن کـه فـرمود: «**اِعْقِلُوا الخبَرَ اِذاسَمِعتموه عَقل رِعایَةٍ لاعقل روایه فانّ رواة العلم کثیرو رُعٰاتَهُ قلیل.**» (نهج‌البلاغه کلمات قصار ۹۸) یعنی خبری را که شنیدید آن را با تعقّل و دقّت و با رعایت معیارهای علمی و عقلی بسنجید نه اینکه به نقل سطحی آن اکتفا کنید که روایت‌کنندگان سطحی علم بسیارند و رعایت‌کنندگان آن با معیارهای عقلی اندک‌اند. و دیگری این سخن آن حـضرت کـه فرمود: «راویان حدیث چهار دسته‌اند: یک دسته منافقانی هسـتند کـه اظـهار ایـمان می‌کنند ولی از دروغ بستن به رسول خدا پرهیز ندارند، دستهٔ دوّم کسانی هستند کـه چیزی را از پیغمبر خدا شنیده‌اند ولی آن را درست حفظ نکرده‌اند و در نتیجه به هنگام نقل آن را اشتباه نقل می‌کنند، دستهٔ سوّم کسانی هستند که سـخنی را از رسـول خـدا شنیده‌اند که بعداً نسخ شده است و آنان از ناسخ آن خبر ندارند و همچنان منسوخ را نقل و به آن عمل می‌کنند، و دستهٔ چهارم کسانی هستند که سخن رسـول خـدا را درست شنیده و درست حفظ کرده و در آن اشتباه نکرده‌اند و همان‌طور که آن را شنیده‌اند نقل می‌کنند.» (نهج‌البلاغه خطبهٔ ۲۱۰)

می‌بینیم که از میان چهار دسته از راویان حدیث فقط یک دسته‌اند که روایتشان اعتبار دارد و روایت سه دستهٔ دیگر بی‌اعتبار است؛ و باید دانست که مجموعه‌های حدیث از این روایات بی‌اعتبار پاکسازی نشده‌اند و این روایات همچنان در کتاب‌های حدیثی موجوداند، و کتاب نورالثقلین و تفسیر برهان از کتاب‌هایی هستند که صحیحشان از ناصحیح جدا نشده است.

اینک با در نظر داشتن توصیهٔ حضرت علی علیه‌السلام، که هر حدیثی را باید با رعایت معیارهای علمی و عقلی سنجید، وارد نقد و بررسی پنج روایت یاد شده می‌شویم و در مورد روایت اوّل می‌گوئیم این روایت نقطه ضعف هایی دارد که باید مورد توجّه کامل قرار گیرند.

نقطه ضعف اوّل: اینکه سندش بی‌اعتبار است زیرا نام یکی از راویانش ذکر نشده است که اصطلاحاً آن را «مُرسَل» می‌گویند. ما نمی‌دانیم آن راوی ـ که نامش ذکر نشده ـ راستگو بوده است یا دروغگو؟ از مغزهای سیاسی بوده که می‌خواسته است با جعل حدیث مسلک سیاسی خود را ترویج کند یا انسان سالمی بوده است؟ بنابراین، سند این حدیث حداقلّ اعتبار را ندارد که برای اثبات یک حکم کراهتی لازم است. علمای ما اینگونه روایات را مستند حکم فقهی قرار نمی‌دهند هرچند حکم کراهتی باشد. حالا آیا روایتی که نمی‌توان با آن حکم کراهتی را ثابت کرد می‌تواند آیهٔ قرآن را تفسیر کند؟ بی‌تردید تفسیر آیه‌ای از قرآن خیلی مهمّ‌تر از اثبات یک حکم کراهتی فقهی است. بنابراین برای تفسیر آیهٔ مودّت نمی‌توان به این روایت استناد کرد.

نقطه ضعف دوّم: اینکه این روایت از قول امام صادق علیه‌السلام می‌گوید خدا محبّت ما را بر مردم واجب کرده است و این عقلاً صحیح نیست زیرا محبّت که یک امر قلبی است ممکن نیست متعلّق تکلیف و امر و نهی واقع شود چون اگر علل و عوامل آن به وجود آید، محبّت به طور قهری به وجود می‌آید و نمی‌توان جلو آن را گرفت، و اگر علل آن موجود نشود، با امر و دستور به وجود نمی‌آید. هرگز ممکن نیست که محبّت با دستور

حاصل شود یا با نهی از بین برود؛ و اگر بگویند: مقصود این است که مردم باید با اهل بیت رفتار محبّت‌آمیز داشته باشند که «**المومنونَ و المؤمنات بعضهُم اولیاء بَعض**» این اختصاص به اهل بیت ندارد و مؤمنان باید همه با هم رفتار محبّت‌آمیز داشته باشند و حتّی دربارهٔ کفّار هم قرآن می‌گوید خدا شما را از خوشرفتاری با آنان نهی نمی‌کند.» (سورهٔ ممتحنه آیهٔ ۸) و شاید همین معنی که مودّت قلبی قابل درخواست کردن نیست سبب شده است که صاحب‌المیزان بفرماید: «چون در اسلام مودّت عموم مؤمنان [یعنی خوشرفتاری با عموم مؤمنان] خواسته شده است مودّت خویشان پیغمبر صلّی‌الله‌علیه‌وآله نیز ضمن مودّت مؤمنان خواسته شده است» (المیزان ۱۸ ص ۴۷) ولی لازمهٔ این سخن این است که آیهٔ مودّت حاوی امتیازی برای اهل بیت نباشد.

نقطه ضعف سوّم: این است که آنچه این روایت می‌گوید مخالف معنای صحیح آیهٔ مودّت است که قبلاً آن را توضیح داده‌ایم. در حقیقت این روایت آیهٔ مودّت را تحریف کرده است. تعجّب نکنید از اینکه روایت، آیهٔ قرآن را تحریف کند، قبلاً دو روایت آوردیم که آیهٔ «**وَلِتکملوا الْعدَّة**...» را تحریف کرده و گفته بودند: معنای «**وَلِتکملوا الْعدَّة**» این است که ماه رمضان همیشه سی روز تمام است. این تحریف آیهٔ قرآن است، ولی شیخ صدوق رضوان‌الله‌علیه که حدیث را حاکم بر قرآن می‌داند همین روایات تحریف کنندهٔ آیهٔ قرآن را معتبر دانسته و طبق آنها فتوا داده و گفته است: «ماه رمضان همیشه سی روز تمام است، و هرکس بگوید ممکن است ماه رمضان کمتر از سی روز شود، پیروی از عامّه کرده و باید با او با تقیّه رفتار کرد هرکس می‌خواهد باشد.» (من لایحضر کتاب الصّوم باب النّوادر) قبلاً معنای صحیح «**وَلِتکملوا الْعدَّة**» را توضیح داده‌ایم. روایت بی‌اعتبار مورد بحث نیز آیهٔ مودّت را تحریف کرده و با مطرح کردن این معنای نامعقول برای آیه که خدا محبّت ما اهل بیت را بر مردم واجب کرده است ــ با اینکه عقلاً محال است امر به محبّت تعلّق بگیرد ــ معنای صحیح آیهٔ مودّت را از بین برده است ــ چنین روایت بی‌اعتباری هرگز قابل قبول نیست. از اینکه روایت، آیهٔ قرآن را تحریف کند تعجّب نکنید. قبلاً

سخن حضرت علی‌علیه‌السلام را آوردیم که فرمود: «از میان چهار دسته روایت فقط یک دسته اعتبار دارد و سه دسته آنها بی‌اعتبارند» در میان این سه دسته روایت بی‌اعتبار طبیعی است که بعضی از آنها تحریف کنندهٔ آیات قرآن باشند که روایت بی‌اعتبار مورد بحث نیز یکی از آنهاست. اگر می‌خواهید تعجّب کنید، از شیخ صدوق رضوان‌الله‌علیه **تعجّب کنید** که به استناد این روایات می‌گوید مودّت اهل بیت اجر رسالت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است که شیخ مفید با استناد به قرآن و دلیل عقل آن را باطل کرده است که قبلاً آن را آوردیم. بدیهی است شیخ مفید از این روایات مورد استناد شیخ صدوق آگاهی داشته ولی به آنها اعتماد نداشته و آنها را بر قرآن حاکم نکرده و با استناد به حکم عقل و آیهٔ قرآن نظر صدوق را که گفته است: «مودّت اهل بیت اجر رسالت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است» ردّ کرده است.

روایت دوّم

روایت محاسن برقی **«عن عبدالله بن عجلان قال: سألت اباجعفر علیه‌السلام عن قول‌الله: «قل لااسئلکم عَلَیه اَجراً الاّالمودّةَ فی القربیٰ»؟ قال: هُمَ الائمّة»** (نورالثقلین ج ۴ ص ۵۷۱ حدیث ۶۴) یعنی عبدالله بن عجلان گفت: از ابوجعفر علیه‌السلام از قول خدا **«قُل لااَسئَلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمَوَدّةَ فی‌القربیٰ»** پرسیدم، فرمود: آنان ائمّه هستند.

این روایت چند نقطهٔ ضعف دارد که نمی‌توان از آنها گذشت:

نقطه ضعف اوّل اینکه ضمیر **«هم»** در روایت مرجعی در آیه ندارد زیرا کلمهٔ **«القربی»** به معنای قرابت است و **«فی‌القربی»** یعنی در قرابت ـ یا به سبب قرابت ـ اگر در آیه **«فی ذوی‌القُربیٰ»** آمده بود مرجع ضمیر **«هم»** کلمهٔ **«ذوی»** بود ولی حالا که چنین نیست برای **«هم»** در آیه مرجعی وجود ندارد و شاید همین نبودن مرجع برای **«هم»** سبب شده است که بعضی کلمهٔ **«ذوی»** را در آیه تقدیر بگیرند که قبلاً گفته‌ایم تقدیر دو اشکال دارد:

اشکال اوّل اینکه تقدیر برخلاف اصل است و تا ضرورت ایجاب نکند نمی‌توان

چیزی را تقدیر گرفت، و در اینجا ضرورتی وجود ندارد که موجب تقدیر شود زیرا بدون تقدیر، آیهٔ مودّت معنای معقول مقبولی دارد که قبلاً بیان شد.

اشکال دوّم اینکه تقدیر برخلاف روش قرآن است زیرا قرآن هرجا می‌خواهد صاحبان قرابت را یاد کند «اولواالقربی» یا «ذوی‌القربی» و یا «ذی‌القربی» می‌آورد که ۱۵ مورد در قرآن اینگونه آمده است، و نمی‌توان پذیرفت که قرآن برخلاف روش عمومی خود، در آیهٔ مودّت «فی‌القربی» گفته و مقصودش «فی ذوی‌القربی» بوده است، در صورتی که اگر «فی ذوی‌القربی» هم می‌گفت، هیچ اختلالی در نظم کلام به وجود نمی‌آمد. این تحمیل ناروایی است بر قرآن که کسی بگوید قرآن در آیهٔ مودّت از روشی که در ۱۵ مورد اعمال کرده عدول نموده است. ما نباید به خاطر نقطه ضعفی که در روایت هست چیزی را به طور ناروا بر قرآن تحمیل کنیم تا نقطه ضعف حدیث برطرف شود بلکه باید این نقطه ضعف را دلیل بر بی‌اعتباری حدیث بگیریم. البتّه کسانی که حدیث را بر قرآن حاکم می‌کنند، تقدیر را بر قرآن تحمیل می‌نمایند ولی ما قرآن را بر حدیث حاکم می‌کنیم و نقطه ضعف‌های حدیث را دلیل بر بی‌اعتباری آن می‌دانیم.

نقطه ضعف دوّم: اینکه به فرض غیرصحیح که «ذوی» در تقدیر گرفته شود و معنای «فی‌القربی» «فی ذوی‌القربی» باشد، در این‌صورت اختصاص دادن «ذوی‌القربی» به ائمّه توجیهی ندارد بلکه تخصیص اکثر است زیرا «ذوی‌القربی» شامل همهٔ خویشان نَسَبی پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، که صدها نفر بودند، می‌شود چه مؤمن و چه کافر حتّی ابولهب و فرزندانش؛ وانگهی اختصاص دادن ذوی‌القربی به ائمّه علیهم‌السلام چه هدفی را دنبال می‌کند؟ اگر می‌خواهد بگوید مودّت ذوی‌القربی اجر رسالت پیغمبر است و این ذوی‌القربی ائمّه هستند، قبلاً در سخنان شیخ مفید به حقّ توضیح داده شد که ممکن نیست مودّت ذوی‌القربی اجر رسالت باشد.

نقطه ضعف سوّم: اینکه روی فرض غیرصحیح که آیهٔ مودّت می‌خواهد بگوید:

مودّت ذوی‌القربی اجر رسالت پیغمبر صلی الله علیه و آله است و مقصود از ذوی‌القربی اهل بیت پیغمبرند در این صورت اختصاص دادن اهل بیت به ائمّه و خارج کردن حضرت فاطمه و حضرت زینب و حضرت ابی‌الفضل و برادران شهیدش و سایر صلحای اهل بیت از آن، هیچ وجه معقول و مقبولی ندارد.

البتّه این احتمال نیز وجود دارد که یکی از ارادتمندان ائمّه، که از مظلومیّت آنان رنج می‌برده‌است، در اینجا برای حمایت از مظلوم گفته است: **هُمُ‌الائمّة** و آن را داخل حدیث کرده است تا دفاع از مظلوم کرده باشد که در این مسلک چون جعل حدیث به قصد خیر انجام می‌شود مانعی ندارد بلکه ثواب دارد مانند مسلکی که می‌گوید چون گریه کردن بر امام حسین علیه السلام ثواب دارد؛ جعل حدیث به منظور گریاندن مردم مانعی ندارد بلکه ثواب هم دارد. (مقدمهٔ محرق القلوب نراقی) بدیهی است در این احتمال این حدیث یک حدیث سیاسی می‌شود و دیگر تفسیر آیهٔ مودّت نیست؛ و نیز در این احتمال منطبق بودن حدیث با موازین علمی و موافق بودن آن با قرآن لازم نیست و به هرحال حدیث بر قرآن حاکم می‌شود.

خلاصهٔ بحث اینکه این روایت با محتوایی که دارد و با این نقطه ضعف‌ها چیزی را ثابت نمی‌کند و نمی‌تواند دلیلی بر قول صدوق باشد که مودّت اهل بیت اجر رسالت پیغمبر صلی الله علیه و آله است.

روایت سوّم

روایت روضهٔ کافی از اسماعیل بن عبدالخالق که می‌گوید: «امام صادق علیه السلام فرمود: ما یقول اهل البصرة فی هذه الآیة **«قُل لااسئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمَوَدّةَ فِی‌القُربی»؟ قلت: انّهم یقولون: انّها لاقارب رسول‌الله صلی الله علیه و آله قال: کَذِبوا انّمانزلت فیناخاصّة اهل البیت فی علیّ و فاطمة و الحسن و الحسین اصحاب الکساء.** (نورالثقلین ۴ ص ۵۷۱ حدیث ۶۵) یعنی اهل بصره دربارهٔ این آیه چه می‌گویند «**قُل لاأَسئَلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمَوَدّةَ فِی‌القربیٰ**»؟ گفتم: آنان می‌گویند: این آیه

دربارهٔ اقارب رسول‌الله است، فرمود: دروغ می‌گویند، این آیه فقط در خصوص ما اهل بیت نازل شده است، دربارهٔ علی و فاطمه و حسن و حسین اصحاب کساء.

در این روایت چند نقطه ضعف وجود دارد:

نقطه ضعف اوّل: اینکه ظاهر روایت این است که کلمهٔ ذوی در «**فی‌القُربی**» تقدیر گرفته است، و قبلاً گفته‌ایم که تقدیر دو اشکال دارد:

اشکال اوّل اینکه تقدیر برخلاف اصل است و تا ضرورت ایجاب نکند، نمی‌توان چیزی را تقدیر گرفت و در اینجا ضرورتی وجود ندارد زیرا بدون تقدیر، آیهٔ مودّت معنای صحیحی دارد که قبلاً توضیح داده شد.

اشکال دوّم اینکه تقدیر برخلاف روش قرآن است که در ۱۵ مورد اعمال شده است، و ادّعای اینکه در این آیه، قرآن از روش عمومی خود عدول کرده و «**فی‌القربی**» گفته و مقصودش «**فی ذوی‌القربی**» بوده‌است، تحمیل ناروایی بر قرآن است که مفسّر هوشمند باید از آن پرهیز کند.

نقطه ضعف دوّم: اینکه به فرض غیرصحیح که کلمهٔ «ذوی» در تقدیر باشد منحصر کردن ذوی‌القربی در اهل بیت توجیهٔ معقولی ندارد زیرا ذوی‌القربی شامل همهٔ خویشان نَسَبی پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌شود که صدها مصداق دارد، در حالی‌که اهل بیت به معنای خانواده است که شامل افراد معدودی می‌شود، و این تحمیل دیگری است بر قرآن که کسی بگوید ذوی‌القربی یعنی اهل بیت. اگر مقصود آیه، اهل بیت بود مستقیماً می‌گفت: «**اِلاّالْمَوَدَّةَ فی اَهلِ بیتی**» و هیچ اختلالی هم در نظم کلام به وجود نمی‌آمد. مفسّر فرزانه باید مواظب باشد که بخاطر اشباع احساسات خویش چیزی را بر قرآن تحمیل نکند.

نقطه ضعف سوّم: اینکه این روایت اهل بیت را منحصر کرده است در چهار نفر از اصحاب کساء که خود امام صادق علیه‌السلام و دو امام قبل از او و چند امام بعد از او از اهل بیت خارج شده‌اند، و نیز حضرت زینب و حضرت ابوالفضل و برادران شهیدش و سایر

صلحای اهل بیت خارج شده‌اند که صحیح نیست کسی چنین امر منکری را مـرتکب شود.

نقطه ضعف چهارم: اینکه قبلاً روشن شد که آیهٔ مودّت مکّی است و قبل از هجرت نازل شده است، و در آن زمان امام حسن و امام حسین علیهما السلام هنوز به دنیا نیامده بودند، زیرا ازدواج حضرت علی با فاطمه علیهما السلام بعد از هجرت بوده است، در این‌صورت چگونه ممکن است آیهٔ مودّت دربارهٔ حسنین علیهما السلام نازل شود در حالی‌که هنوز به دنـیا نـیامده بودند؟! ما نباید عنان عقل را به دست احساسات بسپاریم که آن را از هر سو می‌خواهد ببرد.

خلاصه اینکه این روایت با این محتوا و این نقاط ضعف چیزی را ثابت نمی‌کند و دلیل نمی‌شود بر قول صدوق که مودّت اهل بیت اجر رسالت پیغمبر صلی الله علیه و آله است.

روایت چهارم

روایت مجمع‌البیان از ابـن عـبّاس کـه مـی‌گوید: «**لمّا نزلت «قُل لااسئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمَوَدّةَ فِی‌القُربی» قالوا: یا رسول‌الله! مَن هٰؤُلاءِالّذین امرناالله بمودّتهم؟ قال: علی و فاطمه و ولدها.**» یـعنی وقـتی «**قُل لااسئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمَوَدّةَ فِی‌القُربی**» نـازل شـد گـفتند: «یا رسول الله! اینان چه کسانند که خدا ما را امر به مودّتشان کرده است؟ فرمود: علی و فاطمه و فرزندان فاطمه.»

در این روایت چند نقطه ضعف وجود دارد که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت:

نقطه ضعف اوّل: اینکه چون قبلاً ثابت شد که آیهٔ مودّت مکّی است ابن عبّاس، که راوی این حدیث است، هنگام نزول این آیه یا هنوز به دنیا نیامده بود یا اگر در اواخر دوران مکّه متولّد شده باشد، کودکی سه چهار ساله بوده است زیرا ابن عبّاس هـنگام رحلت پیغمبر صلی الله علیه و آله سیزده یا چهارده سال داشت، بنابراین اگر هنگام نزول این آیه در دنیا بوده، نمی‌توانسته است حوادث را ضبط و بعداً نقل کند، در این‌صورت اگر دربارهٔ نزول

این آیه چیزی نقل کند، طبعاً آن را از دیگران شنیده است که در اینجا واسطه در نقل را ذکر نکرده است و این مرسل است که یک راوی یا بیشتر در آن ساقط شده است بنابراین، روایت موجود از نظر سند اعتبار ندارد، و ما نمی‌دانیم راوی یا راویان ساقط شده چه کسانی بوده‌اند؟ راستگو بوده‌اند یا دروغگو؟ و همین که احتمال دروغگویی راوی یا راویان ساقط شده در بین باشد، سند حدیث بی‌اعتبار می‌شود و نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

نقطه ضعف دوّم: اینکه برای «هٰؤُلاء»موجود در حدیث در آیهٔ مودّت مشارالیه وجود ندارد زیرا آیه دلالت بر جماعت نمی‌کند تا بگوئیم آن جماعت مشارالیه «هٰؤُلاء» هستند چون لفظ «القربی» به معنای قرابت است و «فی‌القربی» یعنی در قرابت یا به سبب قرابت و لفظ دیگری هم در آیه نیست که مشارالیه «هٰؤُلاء» باشد. به نظر می‌رسد کسانی که این روایت را نقل کرده‌اند در «فی‌القربی» کلمهٔ ذوی تقدیر گرفته‌اند و کلمهٔ «هٰؤُلاء» را اشاره به آن دانسته‌اند و در این‌صورت مشارالیه هٰؤُلاء کلمهٔ ذوی خواهد بود که آن را تقدیر گرفته‌اند. ولی قبلاً به طور مکرّر گفته‌ایم که تقدیر هم خلاف اصل است و هم خلاف روش قرآن و نمی‌توان به آن ملتزم شد. البتّه برمبنای تفسیر صحیح آیه، که قبلاً توضیح داده‌ایم، نه تقدیر لازم می‌آید و نه کسانی وجود دارند که خدا امر به مودّتشان کرده باشد و نه از آیهٔ مودّت امر خدا به مودّت اشخاص استفاده می‌شود که بخواهیم مصادیق آن را مشخّص کنیم. چسباندن این معانی به آیهٔ مودّت در واقع تحریف آیه است که به وسیلهٔ این روایات انجام می‌شود، با این وصف کسانی مانند صدوق که حدیث را بر قرآن حاکم می‌کنند همان معنای تحریف‌شدهٔ آیه را می‌پذیرند و می‌گویند خدا مودّت اهل بیت را اجر رسالت پیغمبر ﷺ قرار داده است که شیخ مفید پاسخ قاطع را به آن داده است. ما نباید برای اصلاح نقطه ضعف‌های حدیث چیزی را بر قرآن تحمیل کنیم و نباید حدیث را بر قرآن حاکم کنیم و بگوئیم: برای پیدا کردن مشارالیه هٰؤُلاء حتماً باید ذوی را تقدیر بگیریم، بلکه همین که برای هٰؤُلاء، مشارالیه در آیهٔ مودّت وجود ندارد این را باید دلیل

بی‌اعتباری حدیث بدانیم.

نقطه ضعف سوّم: اینکه در این حدیث آمده است: «امرناالله بمودّتهم» یعنی خدا ما را به مودّت آنان امر کرده است. اگر مقصود این است که خدا به مودّت قلبی امر کرده است، که قبلاً گفته‌ایم ممکن نیست امر به مودّت قلبی تعلق بگیرد و اگر مقصود خوشرفتاری است، که این اختصاص به ذوی‌القربی ندارد چون خوشرفتاری با همهٔ مؤمنان خواسته شده است. علاوه براین برمبنای تفسیر صحیحی که از آیهٔ مودّت قبلاً کردیم اساساً آیهٔ مودّت مشتمل بر امر نیست که این حدیث می‌گوید: خدا در آیهٔ مودّت امر به مودّت ذوی‌القربی کرده است، و این نقطهٔ ضعف دیگری است که بیشتر موجب بی‌اعتباری حدیث می‌شود. و نباید کسی تصوّر کند که چون در حدیث امرناالله آمده است باید بپذیریم که آیهٔ مودّت مشتمل بر امر است که این همان حاکم کردن حدیث بر قرآن و ساقط کردن قرآن از حجّیّت مستقل است که ما مثل شیخ مفید آن را ردّ می‌کنیم.

نقطه ضعف چهارم: اینکه در جواب «مَن هٰؤُلاءِالّذین امرناالله بمودّتهم» آمده است: «علّی و فاطمه و ولدها.» معلوم می‌شود در «فی‌القربی» ذوی تقدیر گرفته‌اند و هٰؤُلاء در حدیث اشاره به ذوی است که تقدیر گرفته‌اند و قبلاً گفته‌ایم که برمبنای این فرض غیرصحیح ذوی‌القربی شامل همهٔ خویشان نَسَبی پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌شود و منحصر کردن آن به علی و فاطمه و فرزندان فاطمه هیچ توجیه معقولی ندارد بلکه تخصیص اکثر هم هست که مستهجن و مخالف بلاغت قرآن است و باید از آن پرهیز شود.

ضمناً چون معلوم شد که آیهٔ مودّت مکّی است، هنگام نزول آیه، فرزندان فاطمه هنوز به دنیا نیامده بودند چون فاطمه در آن زمان همسری نداشت تا فرزندی بیاورد، بنابراین در زمان نزول آیهٔ مودّت اساساً فاطمه فرزندانی نداشته است تا این آیه در شأن آنان نازل شود؛ و نیز چون معلوم شد که خطاب آیهٔ مودّت با کفّار است معنی ندارد کفّار بگویند: یا رسول‌الله اینان چه کسانند که خدا ما را امر به مودّتشان کرده است؟ آنطور که در این حدیث آمده است چون کفّار، رسول‌الله را قبول نداشتند تا چنین بگویند. این دو

نکته نیز علاوه بر دلیل‌های یاد شده بر بی‌اعتباری این حدیث می‌افزایند.

روایت پنجم

روایت مجمع البیان از امام حسن علیه السلام که می‌گوید: «**خَطَبَ‌النّاس فقال فی خطبته: اَنَا من اهل البیت‌الّذین افترض‌الله مَوَدّتهم علی کلّ مسلم فقال: «قُل لااسئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمَوَدّةَ فِی‌القُربی»**. (نورالثقلین ج ۴ ص ۵۷۲ حدیث ۷۱) یعنی امام حسن علیه السلام در خطبه‌اش فرمود: من از اهل بیتی هستم که خدا مودّتشان را بر هر مسلمانی واجب کرده است آن‌جا که فرموده: «**قُل لااسئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمَوَدّةَ فِی‌القُربی**». این روایت نیز نقطه ضعف‌هایی دارد که باید به آنها توجه شود.

نقطه ضعف اوّل

اینکه سند ندارد و حدیثی که سند ندارد حداقل حجّیت را ندارد که برای اثبات یک حکم کراهتی لازم است، و در صورتی که نتوان با آن یک حکم کراهتی را ثابت کرد برای تفسیر آیهٔ قرآن که خیلی مهم‌تر از اثبات یک حکم کراهتی است به طریق اولی نمی‌توان از آن استفاده کرد.

نقطه ضعف دوّم

اینکه از ضمیر «هم» در «مودّتهم» که در حدیث آمده است معلوم می‌شود در «فی‌القربی» کلمهٔ ذوی تقدیر گرفته و آن را به اهل بیت تفسیر کرده‌اند که ضمیر «هم» به آن برمی‌گردد، و مکرّر گفته‌ایم که تقدیر دو اشکال دارد: اشکال اول اینکه تقدیر بر خلاف اصل است و تا ضرورت ایجاب نکند نمی‌توان چیزی را تقدیر گرفت و در اینجا ضرورتی وجود ندارد زیرا بدون تقدیر هم آیهٔ مودّت معنای صحیحی دارد که قبلاً آن را بیان کرده‌ایم. اشکال دوم اینکه تقدیر برخلاف روش قرآن است که در ۱۵ مورد اعمال شده است و نمی‌توان گفت: در آیهٔ مودّت بر خلاف روش عمومی قرآن «فِی‌القُربی» گفته و مقصودش «فی ذوی‌القربی» بوده است.

نقطه ضعف سوّم

اینکه برمبنای این فرض غیرصحیح که ذوی تقدیر باشد در اینجا گفته است: من از اهل بیتی هستم که... و نگفته است: من از ذوی‌القربایی هستم که... و معلوم می‌شود ذوی‌القربی را منحصر در اهل بیت کرده است و این صحیح نیست زیرا ذوی‌القربی شامل همهٔ خویشان نَسَبی پیغمبر صلی الله علیه و آله می‌شود که صدها مصداق دارد در حالی که اهل بیت به معنای خانواده است که افراد معدودی را شامل می‌شود و منحصر کردن ذوی‌القربی در اهل بیت تخصیص اکثر است که مستهجن و دور از بلاغت قرآن است که باید جدّاً از آن پرهیز شود.

نقطه ضعف چهارم

اینکه گفته است: «خدا مودّت ما را واجب کرده است.» اگر مقصود این است که مودّت قلبی را واجب کرده است، که مودّت قلبی قابل واجب کردن نیست و اگر مقصود خوشرفتاری است، که این اختصاص به اهل بیت ندارد زیرا در اسلام خوشرفتاری با همهٔ مؤمنان خواسته شده است.

نقطه ضعف پنجم

اینکه گفته است: «خدا مودّت ما را بر هر مسلمانی واجب کرده است» و برای اثبات آن به آیهٔ مودّت استشهاد کرده است در حالی‌که واجب بودن مودّت اهل بیت از آن فهمیده نمی‌شود. استشهاد به آیه در مواردی انجام می‌شود که معنای آیه برای مخاطبان روشن باشد و همان چیزی که روشن است مورد استشهاد قرار گیرد، ولی در اینجا روشن نیست که محتوای آیهٔ مودّت وجوب محبّت اهل بیت باشد چون این معنی مبتنی است بر اینکه **اوّلاً**: در فی‌القربی ذوی تقدیر باشد؛ و **ثانیاً** ذوی‌القربی: منحصر در اهل بیت باشد؛ و **ثالثاً**: وجوب مودّت از آن فهمیده شود. در حالی که فهم هیچ یک از این معانی از آیهٔ مودّت برای مخاطبان روشن نیست، تا صحیح باشد که برای اثبات آن به آیه استشهاد شود، و چون فهم این معانی از آیهٔ مودّت برای مخاطبان روشن نیست اساساً

استشهاد به آیه برای اثبات وجوب مودّت اهل بیت صحیح نیست. البتّه نباید کسی تصوّر کند که چون روایت گفته است: خدا در آیهٔ مودّت محبّت اهل بیت را بر هر مسلمانی واجب کرده است ما باید تعبّداً بپذیریم که آیه چنین دلالتی دارد؛ هرچند ما خود آن را نفهمیم، این تصوّر صحیح نیست زیرا اوّلاً خود روایت نگفته است: آن را تعبّداً بپذیرید چون به آیه استشهاد کرده است و معنای استشهاد به آیه اینست که تعبّدی در کار نیست و همه از آیه همین را می‌فهمند، و ثانیاً فهم مدلول آیه تعبّدبردار نیست زیرا قرآن در دلالت و حجّیت مستقل است و نیازی به روایت ندارد و قبلاً معنای مستقل و صحیح آن را بدون تأثیرپذیری از این‌گونه روایات توضیح داده‌ایم، البتّه کسانی مثل شیخ صدوق که روایت را بر قرآن حاکم می‌کنند و در واقع استقلال قرآن را در دلالت و حجّیت قبول ندارند، چشم‌بسته می‌گویند: این روایت دلالت دارد که خدا مودّت اهل بیت را بر هر مسلمانی واجب کرده است و مودّت اهل بیت اجر رسالت پیغمبر است که ما آن را مانند شیخ مفید مردود می‌دانیم.

نقطهٔ ضعف ششم

اینکه این روایت می‌گوید: خدا مودّت اهل بیت را بر هر مسلمانی واجب کرده و معنای این سخن اینست که ضمیر «کُمْ» در «لااسئَلکُم عَلَیه اجراً...» مخاطبانش مسلمانانند و طبعاً آیه در مدینه نازل شده است. ولی قبلاً با پنج دلیل روشن ساختیم که آیهٔ مودّت در مکّه نازل شده و خطابش با کفّار است، بنابراین آنچه این روایت می‌گوید قابل قبول نیست.

خلاصه اینکه این روایت با این محتوا و با این نقطه ضعف‌ها چیزی را ثابت نمی‌کند و دلیل نمی‌شود بر قول شیخ صدوق که خدا مودّت اهل بیت را اجر رسالت پیغمبر قرارداده است.

یک تذکّر:

از بررسی مجموع روایات مربوط به آیهٔ مودّت گاهی به ذهن می‌آید که میان ارادتمندان اهل بیت، که از مظلومیّت آنان رنج می‌برده‌اند، و میان رقیبانشان جدالی وجود داشته است که ارادتمندان اهل بیت سعی می‌کرده‌اند با مطرح کردن آیهٔ مودّت و تفسیر نمودن آن، فضیلتی برای آنان ثابت کنند. تا از مظلوم دفاع کرده باشند و به اندازهٔ بضاعت علمی خود تلاش کرده‌اند که ثابت کنند آیهٔ مودّت، محبّت اهل بیت را واجب کرده و آن را اجر رسالت پیغمبر قرار داده است که البتّه رقیبانشان آن را ردّ می‌کرده‌اند و یک شاهد بر این جدال این است که در روایت اسماعیل بن عبدالخالق (روایت سوّم) از قول امام صادق آمده بود که اهل بصره ـ یعنی پیروان حسن بصری که خود قطبی بود ـ دربارهٔ آیهٔ مودّت چه می‌گویند. و او جواب داده بود: «می‌گویند این آیه دربارهٔ اقارب رسول‌الله صلی الله علیه و آله است» و امام صادق علیه السلام به قول این راوی فرموده بود: «آنان دروغ می‌گویند، این آیه دربارهٔ ما اهل بیت نازل شده است.» اینکه می‌گوید اهل بصره ـ یعنی پیروان حسن بصری ـ دربارهٔ آیهٔ مودّت چه می‌گویند، و نیز اینکه قول اهل بصره، یعنی قول حسن بصری، را دربارهٔ مودّت دروغ می‌شمارد، حکایت از جدالی دارد که میان ارادتمندان اهل بیت و رقیبانشان وجود داشته است که محور آن را آیهٔ مودّت قرار داده بودند. بدیهی است در این‌صورت این روایات را ارادتمندان اهل بیت به قصد دفاع از مظلوم تنظیم کرده‌اند و برای محکم‌کاری آنها را به ائمّه علیهم السلام نسبت داده‌اند که نظائر فراوانی در روایات دارد؛ و برای مخدوش بودن این روایات بوده است که شیخ مفید، با اینکه از آنها آگاهی داشته است، اصلاً به آنها اعتنا نکرده و قول صدوق را که می‌گوید مودّت اهل بیت اجر رسالت پیغمبر است با استناد به قرآن و دلیل عقل ردّ کرده است. و روی این مبنا این روایات از آن سه دسته روایت خواهند بود که حضرت علی علیه السلام فرمود بی‌اعتبارند. و ما با توجّه به توصیهٔ آن‌حضرت آنها را با رعایت معیارهای عقلی و علمی سنجیدیم و ردّ کردیم که «**حیاةُ العِلم بالنّقدِ وَالردّ.**»

نباید مفتون روایات شد.

توجّه به روایات و در پی درک مفاهیم آنها رفتن، یکی از کارهای ضروری هر عالم دینی است، ولی مفتون روایات شدن به گونه‌ای که روایت را بر قرآن حاکم کنیم، حتّی اگر روایت مخالف مدلول قرآن باشد، آفت مضرّی است که باید جدّاً از آن پرهیز کنیم. یک نمونه از این آفت را قبلاً به اجمال آوردیم که شیخ صدوق ـ رضوان‌الله‌علیه - روایتی را که آیهٔ «... ولتکملواالعدّة...» را تحریف کرده است بر قرآن حاکم کرده بود که در اینجا دربارهٔ آن توضیح بیشتری می‌دهیم!

دو دسته روایت متعارض داریم در مورد اینکه آیا ماه رمضان همیشه سی روز تمام است یا کمتر هم می‌شود؟ یک دسته از این روایات می‌گویند ماه رمضان همیشه سی روز است و کمتر نمی‌شود. و یک دسته می‌گویند کمتر هم می‌شود. و دربارهٔ علاج تعارض روایات راه‌هایی هست که یکی از آنها مخالفت با عامّه است، یعنی گفته‌اند: از میان دو روایت متعارض آن را که مخالف عامّه است بپذیرید و چون عامّه می‌گویند ماه رمضان گاهی سی روز است و گاهی کمتر، در نظر صدوق باید روایتی را بپذیریم که مخالف این قول است و می‌گوید ماه رمضان همیشه سی روز است. و برهمین مبنا شیخ صدوق از میان این دو دسته روایت متعارض آن دسته را پذیرفته است که گفته‌اند: ماه رمضان همیشه سی روز است. این در حالی است که در باب علاج تعارض روایات، یکی از وجوه علاج این است که روایت مخالف قرآن ردّ شود و روایت موافق قرآن قبول گردد. ولی شیخ صدوق در اینجا فقط به یکی از راه‌های علاج تعارض توجّه کرده و آن مخالف عامّه بودن روایت است، و از این رو روایتی را که آیهٔ «ولتکملواالعدّة» را تحریف کرده و گفته است: شهرُ رَمَضان ثلاثون یوماً لقول‌الله: «ولتکملواالعدّة». صدوق این روایت را بر آیه حاکم کرده است به دلیل اینکه مخالف عامّه است. شیخ صدوق در ذیل همین بحث فرموده است:

«قال مصنّف هذاالکتاب: من خالف هذه الاخبار و ذهب الی‌الاخبار الموافقه للعامّة فی

ضدّها اتقّ کما یُتّق العامة ولایکلّم الاّبالتقّیه کائناً من کان الاّان یکون مسترشدافیر شد و تُبیَّنُ له فانّ البدعة انّمامات و بَطَل بترک ذکرها. یعنی نویسندهٔ این کتاب می‌گوید: هرکس با این روایات که می‌گویند ماه رمضان همیشه سی روز است مخالفت کند و اخبار موافق عامّه را، که ضدّ این روایات‌اند، بپذیرد باید با او با تقیّه برخورد شود همان‌طور که با عامّه با تقیّه برخورد می‌شود و باید جز با تقیّه با او سخن نگفت، هرکس می‌خواهد باشد، مگر اینکه طالب هدایت باشد که در آن‌صورت باید هدایتش کرد و حقیقت را برای او بیان نمود، چون بدعت با ترک ذکر آن از میان می‌رود. (من لایحضر کتاب الصّوم باب النّوادر)

می‌بینیم که شیخ صدوق ـ رضوان‌الله‌علیه در این رأی خود چگونه پابرجاست تا آن‌جا که فقیهی را که این روایات تحریف‌کنندهٔ قرآن را نپذیرد، از راه مستقیم خارج می‌داند که باید با او با تقیّه برخورد کرد هرکس می‌خواهد باشد! واین یک نمونهٔ بارزی است از مفتون روایات شدن تا آن‌جا که به محکوم کردن قرآن و حاکم کردن روایت می‌انجامد! معلوم نیست کسانی که روایت را بر قرآن حاکم می‌کنند نمی‌دانند که روایت ثقلین حجّیت مستقل قرآن را ثابت می‌کند؟ شاید آنان روایت ثقلین را طور دیگری تفسیر می‌کنند.

نمونهٔ دیگری از مفتون روایات شدن:

جمعی از علماء هستند که از لحاظ نظری این رأی شیخ صدوق را قبول ندارند ولی از لحاظ عملی به آن پای بندند بدون اینکه به آن توجّه داشته باشند. یک نمونهٔ آن این است که می‌بینیم کسانی برای تفسیر آیهٔ مودّت به پنج روایتی که نقد و بررسی کردیم و روایات مشابه استشهاد می‌کنند در حالی که این روایات مخالف مدلول آیهٔ مودّت هستند. قبلاً دانستیم که آیهٔ مودّت مدلول مستقلّی دارد که برای بیان آن هیچ نیازی به روایت نیست، ولی کسانی هستند که برای بیان مدلول آیهٔ مودّت به این پنج روایت و روایات مشابه استشهاد می‌کنند و معنای این کار این است که آیهٔ مودّت در دلالت و

حجّیّت مستقل نیست. این را به زبان و قلم نمی‌آورند ولی عملاً عدم استقلال آیه را در دلالت پیاده می‌کنند و این همان حاکم کردن روایت بر قرآن است. ما از این علماء، که برای تفسیر کردن آیهٔ مودّت به این روایات استشهاد می‌کنند، می‌پرسیم: شما قرآن را مستقلاً و بدون نیاز به روایت حجّت می‌دانید یا نمی‌دانید؟ اگر مستقلاً آن را حـجّت می‌دانید، چرا در تفسیر آیهٔ مودّت به این روایات تمسّک می‌کنید؟ و اگر قرآن را مستقلّاً حجت نمی‌دانید، روایت ثقلین را دربارهٔ حجّیت مستقل قرآن چگونه تفسیر می‌کنید؟ این علماء اسماً اخباری نیستند و طبعاً به زبان می‌گویند: قـرآن در دلالت و حـجیّت مستقل است. حالا ما می‌پرسیم: آن معنایی که شما برای آیهٔ مودّت مسـتقلّاً و بـدون استناد به روایات قائل هستید کدام است؟ آیا معنایی است که در این مقال اختیار شده یا معنای دیگر است؟ اگر معنایی دیگر است، آن کدام است؟ حقیقت این است که این روایات و روایات مشابه آنها آیهٔ مودّت را تحریف کرده‌اند، یعنی معنای صحیح آیه را کنار زده و مدلول خود را به جای مدلول آیه نشانده‌اند. به این روایت منسوب به ابن عبّاس توجّه کنید که می‌گوید: «لمّا نزلت «قُل لااسئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمَوَدّةَ فی القُربی» قالوا: یا رسول‌الله! من هؤلاءالذین امرناالله بمودّتهم؟ قال: علّی و فاطمة و ولدها.»

دقّت کنید ببینید این روایت با کجای آیهٔ مودّت منطبق است؟ از این روایت به طور مشخّص دو چیز فهمیده می‌شود: یکی اینکه آیهٔ مودّت دلالت برکسانی خاصّ دارد و دیگر اینکه خدا امر به مودت این کسان خاصّ کرده است. شما به الفاظ آیه نگاه کنید ببینید از کدام لفظ آیهٔ مودّت، کسان خاصّ فهمیده می‌شود؟ و نیز از کدام لفظ آیه، امر خدا به مودّت کسان خاصّ فهمیده می‌شود؟ این دو معنی از هیچ جـای آیـه فـهمیده نمی‌شود در حالی که لحن سؤال در روایت نشان می‌دهد که این دو معنی به طور واضح از آیه فهمیده می‌شود. سؤال: «مَن هٰؤُلاءِالّذین اَمرناالله بمودّتهم؟» در صورتی صحیح است که همهٔ مردم به طور واضح از آیه بفهمند که کسان خاصّی را خدا امر به مودّتشان کرده است در حالی که چنین نیست و همهٔ مردم به طور واضح از آیه چنین نمی‌فهمند؛ و اگر

کسی بخواهد این را بر آیه تحمیل کند، این در حقیقت تحریف آیهٔ مودّت است، همان‌طور که روایتی که می‌گوید: «شهر رمضان ثلاثون یوماً لقول الله: «وَلتکملواالعدّةَ» آیه را تحریف کرده است. این روایت هم که می‌گوید: «یا رسول‌الله مَنْ هولاءالذّین امرناالله بمودتهم» آیه مودت را تحریف کرده است. چنین می‌نماید که سؤال «من هؤلاءالّذین اَمرناالله بمودّتهم؟» طرح شده است تا جوابش بیاید: «علّی و فاطمه و ولدها.» و این کاری است که ارادتمندان به اهل بیت برای دفاع از مظلوم انجام می‌دهند. و چون به قصد خیر این کار را می‌کنند نزد خود برای آن توجیه شرعی دارند. بیخود نیست که حضرت علی فرمود: «از چهار دسته روایت سه دستهٔ آنها بی اعتبارند و فقط یک دسته از آنها اعتبار دارند.»

روایت قُرب الاسناد حمیری:

در قُرب‌الاسناد حمیری روایتی از قول امام صادق علیه‌السلام از پدرانش آمده است که نشان می‌دهد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بعد از نزول آیهٔ مودّت به دستور این آیه عمل کرده است. بدین‌صورت که در جمع مردم بپاخاست و فرمود: «ای مردم! خدای تبارک و تعالی برای من حقّی را بر شما فرض کرده است، آیا شما آن را ادا می‌کنید؟ و هیچ یک از مخاطبان پاسخی ندادند و پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آن جلسه را ترک کرد؛ و روز دوم باز در جمع آنان بپاخاست و همان سخن دیروز را تکرار کرد و هیچ یک از مخاطبان پاسخی ندادند؛ و روز سوّم باز در جمع آنان بپاخاست و همان سخن را تکرار کرد و هیچ کس پاسخ نداد. پس فرمود: «ای مردم! این حقّی که گفتم از جنس طلا یا نقره یا خوردنی یا آشامیدنی نیست، گفتند: حال که چنین است آن را عرضه کن، فرمود: خدای تبارک و تعالی این آیه را بر من نازل کرده است: «قُل لااسئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمَوَدّةَ فی القُربی» گفتند: امّا این را می‌پذیریم.» متن روایت چنین است: «فی قرب‌الاسناد للحمیری باسناده الی ابی عبدالله صلی‌الله‌علیه‌وآله عن آبائه انّه قال: لمّا نزلت هذه الآیة علی رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله «قُل لااسئلکُم عَلَیه اَجراً الاّالمَوَدّةَ فی‌القُربی» قام

رسول‌الله ﷺ فقال: ایّهاالنّاس! انّ الله تبارک و تعالی قد فرض لی علیکم فرضاً فهل انتم مؤدّوه؟ قال: فلم یُجِبْه احد منهم فانصرف فلمّا کان من الغد قام فیهم فقال مثل ذلک، ثمّ قام فیهم فقال مثل ذلک فی الیوم الثالث فلم یتکلّم احد فقال: ایّهاالنّاس! انّه لیس من ذهبٍ وَلا فضّةٍ ولامطعم ولامشربٍ، قالوا: فالقه اذاً قال: انّ‌الله تبارک و تعالی انزل علیّ «قُل لااسئلکُم عَلَیه اَجراً الّاالمَوَدّةَ فی‌القُربی» فقالوا: امّاهٰذه‌فنعم.» (نورالثقلین ۴ ص ۵۷۰ حدیث ۵۹) در اینجا توجّه به چند نکته لازم است:

نکتهٔ اوّل

از متن این داستان برمی‌آید که این واقعه در مکّه رخ داده است که رسول خدا ﷺ با کفّار روبرو بوده است زیرا این بی‌اعتنایی مخاطبان و پاسخ ندادن آنان به آن حضرت در سه روز متوالی با محیط مدینه سازگار نیست، چگونه ممکن است پیغمبر ﷺ در مدینه با مؤمنان مهاجران و انصار، که پشت سرِ وی نماز می‌خواندند، در سه روز متوالی سخن بگوید و از آنان سؤالی بکند ولی هیچ یک از مؤمنان مطلقاً پاسخی به پیغمبرشان ندهند؟! چنین چیزی ممکن نیست. و این دلیل دیگری است برای اینکه آیهٔ مودّت مکّی است و خطابش نیز با کفّار است که باید به پنج دلیل سابق افزوده شود.

نکتهٔ دوّم

پاسخ ندادن مخاطبان رسول اکرم ﷺ تا سه دفعه در سه روز متوالی در محیط مکّه، که مخاطبان، کفّار بودند دور از انتظار نبود و نظیر آن باز هم اتّفاق افتاده است. در مجمع البیان آمده است که وقتی آیه «وَاَنذر عشیرتک الاقربین» نازل شد، پیغمبر ﷺ برای اینکه عشیرهٔ خود را انذار کند از بنی عبدالمطّلب، که چهل نفر بودند، دعوت کرد و اطعامشان نمود، بعد از اطعام ابولهب گفت: «این مرد شما را سحر کرد.» رسول اکرم ﷺ در آن روز از انذار چیزی نفرمود و حاضران جلسه را ترک کردند و روز دوّم دوباره دعوتشان کرد و از انذار و تبشیر سخن گفت ولی جز علی علیه‌السلام کسی به وی پاسخ مثبت نداد. (مجمع‌البیان در تفسیر سورهٔ شعراء آیهٔ ۲۱۴) ممکن است پیغمبر ﷺ بعد از نزول آیهٔ

مودّت در همان مکانی که بعد از نزول «وَأَنذر عشیرتک الاقربین» عشیره‌اش را دعوت به اجتماع کرد قریش را به اجتماع فراخوانده باشد تا آیهٔ مودّت را به آنان ابلاغ کند. در هرحال در محیط مکّه که مخاطبان رسول‌الله ﷺ کفّار بودند بی‌اعتنایی آنان به دعوت آن‌حضرت چندان بعید نبود.

نکتهٔ سوّم

روز سوّم که پیغمبر ﷺ فرمود: «حقی را که خدا برای من بر شما فرض کرده از جنس طلا یا نقره یا خوردنی یا آشامیدنی نیست.» گفتند: «اگر چنین است، آن را عرضه کن.» و چون آیهٔ مودّت را بر آنان خواند گفتند: «این را می‌پذیریم،» از این قضیّه معلوم می‌شود اگر از قریش تقاضای اجر و مال می‌شد برایشان گران بود چنانکه آیهٔ «اَمْ تَسئَلُهُم اَجراً فَهم مِنْ معزمٍ مُثقلُون» (طور ۴۰) به این معنی اشاره دارد ولی اگر از آنان غیر از مال درخواست می‌شد، پذیرفتن آن برایشان آسان بود.

نکتهٔ چهارم

وقتی که پیغمبر ﷺ جواب آنان را، با خواندن آیهٔ مودّت داد قانع شدند و گفتند: «آن را می‌پذیریم.» از این قضیّه معلوم می‌شود معنای آیهٔ مودّت برای آنان روشن بوده است که توضیح نخواستند و بی‌درنگ گفتند آن را می‌پذیریم، قریش از آیهٔ مودّت چه چیزی فهمیدند که گفتند: آن را می‌پذیریم؟ اگر این معنی را فهمیده باشند که رسول خدا ﷺ از آنان خواسته است با اینکه رسالتش را قبول ندارند، به‌خاطر قرابت و خویشاوندی موجود میان او و قریش، صلهٔ رحم کنند و با وی رفتار مودّت‌آمیز داشته باشند، این معنی بر آنان گران نخواهد بود و طبیعی بود که بگویند آن را می‌پذیریم. ولی اگر از آیه فهمیده بودند که پیغمبر ﷺ مودّت اهل بیت خود را از آنان می‌خواهد، آیا باز هم بی‌درنگ می‌گفتند آن را می‌پذیریم یا می‌گفتند: «ما اساساً رسالتش را قبول نداریم،

حالا می‌خواهد مودّت اهل بیتش را بر ما تحمیل کند، چه خـواهش نـامعقولی از مـا می‌کند؟» و آیا اصلاً صحیح بود پیغمبر ﷺ از مردمی که پیغمبریش را قبول نـداشـتند درخواست بکند به اهل بیتش مودّت داشته باشند؟ این خود شـاهدی است بـرایـنکه مدلول آیهٔ مودّت درخواست محبّت اهل بیت پیغمبر ﷺ نیست.

نکتهٔ پنجم

پیغمبر ﷺ فرمود: «خدا حقّی را برای من بر شما فرض کرده است» و از حقّ اهـل بیتش چیزی نفرمود و از اینجا معلوم می‌شود که آیهٔ مودّت دربارهٔ اهل بیت آن‌حضرت چیزی نگفته است؛ و آن حقّی که خدا در آیهٔ مودّت بر آنان فرض کرده این است که به خاطر قرابتی که میان رسول‌الله ﷺ و قریش هست با او دشمنی نکنند و رفتار مودّت‌آمیز داشته باشند، و در واقع، حقّ در اینجا حقّ قرابت است که در آیهٔ مودّت فرض شده است و کفّار هم آن را قبول داشتند و گاهی برای آن فداکاری هم می‌کردند و به همین دلیل بی‌درنگ گفتند آن را می‌پذیریم.

نکتهٔ ششم

از قول مساعد مخاطبان که گفتند آن را می‌پذیریم، معلوم می‌شود که آیهٔ مودّت پیام خود را رسانده و اثر خود را کرده است. چنین می‌نماید که بعد از سخن گفتن پیغمبر ﷺ، در سه نوبت و در سه روز متوالی، و پاسخ نشنیدن از مخاطبان کـه سـرانـجام وقـتی فهمیدند حق مالی از آنان مطالبه نمی‌شود، جواب مثبت دادند و مدلول آیهٔ مـودّت را پذیرفتند، پس از این پذیرش طبیعی بود که فشار بر پیشوای اسلام تا حدّی کم شود و آرامش خاطر نسبی برای آن‌حضرت حاصل گردد که طبعاً در پرتو آن، ابلاغ پیام قرآن راحت‌تر و مؤثرتر انجام می‌شود، و این گشایش، خود قدمی بود به جلو برای پابرجـا کردن پایه‌های اصلی اسلام، و این هدفی بود که آیهٔ مودّت دنبال می‌کرد.

یک تذکّر

در ذیل روایت قرب‌الاسناد آمده است: «**فقال ابوعبدالله**ؑ: **فوالله ما وفی بها الّاسبعة نفر: سلمان و ابوذر و عمّار و المقداد بن الاسودالکندی و جابربن عبدالله الانصاری و مولی لِرَسُول‌الله**ﷺ **یقال له الثّبت و زید بن الارقم**».

ظاهراً ضمیر «**بها**» در «**ماوفی بهاالّاسبعة نفر**» مرجعش آیهٔ مودّت است و معنایش این می‌شود که کسی به این آیه عمل نکرد جز هفت نفر. یعنی چیزی که رسول اکرمﷺ به حکم این آیه از مردم خواست جز این هفت نفر هیچکس به آن عمل نکرد. بـه قـول شیخ صدوق چیزی که پیامبر به حکم این آیه از مردم خواست مودّت اهل بیت بـوده است.

فرض می‌کنیم قول صدوق درست باشد که مودّت اهل بیت در آیه خواسته شده، که طبعاً این مودّت از مسلمانان تا قیامت خواسته شده است، در این‌صورت آیا قابل قبول است که از میان چند هزار صحابهٔ پیامبرﷺ و چند صد هزار مسلمانی کـه تـا عـصر امام صادقؑ به وجود آمده‌اند فقط هفت نفر به خواستهٔ رسول خداﷺ و به آیهٔ مودّت جواب مثبت داده باشند؟ معنای این سخن این است که در میان چند هزار صحابه و چند صد هزار مسلمان تا عصر امام صادقؑ فقط هفت نفر با اخلاص بوده‌اند و بقیهٔ صحابه و مسلمانان دیگر به رسول خداﷺ و خواسته هایش و به آیات قـرآن و دسـتوراتش بی‌اعتنا بوده و در راهی غیر از راه آن‌حضرت می‌رفته‌اند! می‌دانیم که در میان صحابه شخصیّت‌های با اخلاص فراوانی وجود دارند مانند: سهل بن حنیف و عثمان بن حنیف و خُزَیمة بن ثابت ذوالشهادتین و سعد بن معاذ و معاذ بن جبل و حُـذیفه و ابـوسعید خدری و عبیدة بن حارث شهید بدر و سیزده شهید دیگر بَدر و حمزه سیّدالشّهدا و بقیّهٔ هفتاد شهید اُحُد و صدها نفر دیگر از صحابهٔ با اخلاص.

و نیز می‌دانیم که تا عصر امام صادقؑ صدها هزار مسلمان با اخلاص به وجـود آمده‌اند که به رسول اکرمﷺ و به اسلام و قرآن عشق می‌ورزیده‌اند.

آیا می‌توان گفت این جماعت عظیم از صحابه و مسلمانان با اخلاص ـ تا عصر امام صادق‌علیه‌السلام به پیغمبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله و خواسته‌اش و به آیهٔ قرآن پشت کرده‌اند و فقط هفت نفر به خواستهٔ آن‌حضرت و به آیهٔ مودّت جواب مثبت داده‌اند؟! این یک دروغ بسیار بزرگ است که به هیچ وجه قابل قبول نیست.

در عبارت فوق آمده بود: «**فقال ابوعبدالله‌علیه‌السلام: فوالله ما و فی بها الاّسبعة نفر**» در اینجا سیاق عبارت تغییر کرده و نشان می‌دهد که این عبارت، مستقلّ و جدای از اصل روایت است و ظنّ غالب این است که عبارت فوق به روایت قرب‌الاسناد ملحق شده است، و باید گفت آن را بعضی از افراد سطحی که نسنجیده سخن می‌گویند جعل کرده‌اند و برای محکم کاری آن را با قَسَم جلاله ادا کرده و به امام صادق‌علیه‌السلام نسبت داده‌اند تا مخاطبان حتماً آن را بپذیرند که البتّه جز ساده لوحان زود باور کسی آن را نمی‌پذیرد.

نتیجهٔ بحث اینکه عبارت فوق، که در ذیل روایت قرب الاسناد آمده، حاوی یک مطلب خلاف واقع است که حتّی یک درصد هم احتمال صحّت آن نمی‌رود و باید آن را به عنوان یک ادّعای باطل به فراموشی سپرد.

دفع یک توهّم

در کتاب «**آیات ولایت در قرآن**»، تهیّه و تنظیم نویسندهٔ محترم، ابوالقاسم علیان‌نژادی دربارهٔ آیهٔ مودّت مطلبی آمده است که نیاز به نقد دارد. ایشان می‌نویسند اگر سری به سورهٔ شعرا بزنیم، خواهیم دید که مسألهٔ اجر و مزد رسالت قبل از پیامبر اسلام‌صلی‌الله‌علیه‌وآله از زبان پنج تن از پیامبران بزرگ دیگر: حضرت نوح، هود، صالح، لوط و شعیب نیز مطرح شده است ولی آن بزرگواران هیچ اجر و مزدی، حتّی دوستی نزدیکان خویش، را طلب نکرده‌اند، تمام این بزرگواران فرموده‌اند: «**وَ مٰااَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ اِنْ اَجْرِيَ الاّٰعَلىٰ رَبِّ الْعالَمِينَ**» من برای این دعوت (و رسالت) هیچ اجر و مزدی از شما

نمی‌طلبم، اجر من تنها بر پروردگار عالمیان است.[۱]

راستی چطور این پیامبران هیچ گونه اجر و مزدی درخواست نکرده‌اند ولی پیامبر اسلام، دوستی نزدیکانش را به عنوان اجر و مزد رسالت خویش مطرح کرده است؟ آیا مقام پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بالاتر بوده یا مقام سایر پیامبران اِلٰهی؟ بدون شک خاتم الانبیاء، حضرت محمّدمصطفی صلی الله علیه و آله، افضل از تمام انبیاء بوده است و لهذا در روز قیامت هر پیامبری فقط شاهد بر امّت خویش است ولی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله شاهد و گواه بر تمام گواهان و شاهدان می‌باشد. «فَکَیْفَ اِذاجِئنامِنْ کَلّ اُمّةٍ بِشَهیدٍ وَجِئنابک عَلی هٰؤُلاء شَهیداً»[۲]

راستی مسأله پیچیده‌تر و مشکل‌تر شد، چطور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، که برترین پیامبر خداست اجر و مزد رسالت می‌طلبد در حالی که هیچ یک از پیامبران الهی گذشته اجر و مزدی نطلبیده‌اند؟ حقیقتاً آیه قابل بحث و تأمّل و دقّت است...

سؤال: هدف پیامبر(ص) از این اجر و مزد چه بوده است؟ آیا این اجر و مزد را صرفاً برای خود می‌خواسته است یا در این تقاضا هم اهداف مقدّس دیگری نهفته است که سود آن به مردم و مسلمانان بازگشت می‌کند؟

پاسخ: برای روشن شدن این پرسش لازم است دو آیهٔ دیگر از قرآن مجید را در کنار آیهٔ مودّت بنهیم تا آیات قرآن یکدیگر را تفسیر کنند.

۱ ـ در آیهٔ ۴۷ سورهٔ سَبَأ می‌خوانیم: «**قُل ماسَأَلْتکُمْ من اجرٍ فهُو لکُم ان اجری الاّعَلَی‌الله و هُو عَلی کُلّ شیء شهیدٌ**» (ای پیامبر اسلام!) بگو هر اجر و پاداشی از شما خواسته‌ام (مودّه قُربی) برای خود شماست، اجر من تنها بر خداوند است و او بر همه چیز گواه است.

این آیهٔ شریفه تا اندازه‌ای ابهام ناشی از آیهٔ مودّت را روشن کرد و معلوم شد که

---

۱ ـ سورهٔ شعرا آیات ۱۰۹ و ۱۲۷ و ۱۴۵ و ١٦۴ و ۱۸۰.
۲ ـ سورهٔ نساء آیهٔ ۴۱.

پیامبر اسلامﷺنیز همچون سایر پیامبران هیچ اجر و مزدی برای خویش از مردم نخواسته است و مسألهٔ (مودّت قُربی) در حقیقت به خاطر خود مردم مطرح شده‌است.

۲ ـ در آیهٔ ۵۷ سورهٔ فرقان، که در حقیقت مفسّر آیهٔ ۴۷ سَبَأ است و چگونگی فائدهٔ (مودّه قُربی) را برای مردم روشن می‌کند، می‌خوانیم «**قُل ما اَسْأَلُکُمْ عَلَیْه من اَجرٍ الّامَن شاءَ اَنْ یتّخِذَ اِلی رَبّه سَبیلاً**» (ای پیامبر اسلام) بگو من در برابر آن (ابلاغ آیین خدا) هیچ گونه پاداشی از شما نمی‌طلبم مگر کسی که بخواهد راهی به سوی پروردگارش برگزیند (این پاداش من است).

آیهٔ قبل نشان داد اجر رسالت، سود شخصی برای پیامبر اسلامﷺندارد بلکه فائدهٔ آن به خود مردم بازمی گردد و این آیه نشان می‌دهد که اساساً طرح مسألهٔ اجر رسالت، خود در راستای استمرار اهداف رسالت است و در حقیقت سود آن به اصل آیین بازمی‌گردد.

نتیجه اینکه مسألهٔ اجر و مزد رسالت یک نفع و سود شخصی که اختصاص به پیامبر اسلامﷺداشته باشد نیست و آن‌حضرت نیز مانند سایر انبیاء از مردم هیچ اجر و مزد شخصی طلب نکرده است بلکه اجر رسالت که در آیهٔ مودّت مطرح شده در حقیقت باعث استمرار رسالت است. علمای شیعه بالاتّفاق معتقدند که منظور از قُربیٰ، اهل بیت پیامبر است و بی‌شک «ولایت» استمرار رسالت و همسنگ و همطراز آن است و لذا این اجر (مودّت قُربی) متناسب آن کار (رسالت) می‌باشد، علاوه اینکه ولایت مردم را به سوی خداوند رهنمون می‌شود. (کتاب آیات ولایت در قرآن ص ۱۷۸ به بعد)

در سخنان این نویسندهٔ محترم چند نقطهٔ ضعف وجود دارد که باید روشن شود:

نقطهٔ ضعف اوّل: اینکه تفسیر «**وَجِئنابِکَ عَلی هٰؤلاءِ شَهیداً**» در آیهٔ ۴۱ نساء این نیست که پیامبر بزرگ اسلامﷺدر قیامت شاهد و گواه بر تمام گواهان و شاهدان ـ یعنی سایر پیغمبران ـ خواهد بود. آنطور که در سخنان ایشان آمده است بلکه تفسیر آن چنانکه در تبیان و مجمع البیان و کشّاف و جوامع‌الجامع آمده اینست که تو ای پیامبر!

در قیامت شاهد بر امّت خویش خواهی بود. یعنی هر پیغمبری شاهد بر امّت خویش است و تو شاهد بر این امّت هستی. مشارٌالیه «هٰؤُلاء» در آیه، امّت حاضر در حین نزول آیه است و این تهدید و هشداری برای کفّار است. در جوامع الجامع در تفسیر آیه آمده است: «فَكَيْفَ» **يصنع هؤلاء الكفّار «اذاجئنامن كلّ امّةٍ بشهيدٍ» يشهد عليهم بما فعلوا و هو نبّيهم «وجئنابک» يا محمّد! «عَلى هؤلاء» يعنى قومه «شهيداً» والمعنى انّالله سبحانه يستشهد يوم القيامة كلّ نبى على امّته فيشهد لهم و عليهم.»**

نقطهٔ ضعف دوّم: اینکه در ترجمهٔ آیهٔ ۴۷ سَبَأ نوشته‌اند: (ای پیامبر اسلام) بگو هر اجر و پاداشی از شما خواسته‌ام (مودّت قُربی) برای خود شماست. نویسندهٔ محترم تصوّر کرده است که «مٰا»، در «مٰاسَأَلتكُم من اجرٍ فهو لكُم»، موصوله است و از این‌رو آن را «هر اجر و پاداشی از شما خواسته‌ام» ترجمه کرده است، او فرض کـرده است کـه حـتماً پیامبرﷺاجر و پاداش از مردم خواسته است، ولی باید دانست که «مٰا» در آیهٔ مزبور شرطیّه است و بدین سبب در جواب آن «فَهُوَلَكُم» با فاء آمده است و اگر «مٰا» موصوله بود، باید به جای «فَهُولَكم» «هُوَلَكُم» بدون فاء باشد؛ و معنای آیه اینست که اگر به فرض محال من اجری از شما خواستم، مال خودتان باشد؛ یعنی من اجری از شما نمی‌خواهم و اگر خواستم، پیشکش خودتان باشد، آن را به شما بخشیدم. صاحب‌المیزان نیز به این معنی اشاره کرده و در تفسیر آیهٔ مزبور فرموده است: «قوله: **«قل ما سأَلتكم من اجرٍ فِهو لكُم» الخ كناية عن عدم سؤال اجر على الدّعوة فانه اذا وهبهم كل ما سألهم من اجر فليس له عليهم اجر مسئول و لَزِم ان لايسئلهم.»** عبارت **«اذاوهبهم كلّ ماسألهم»** اشاره به همین معنی دارد، می‌بینیم که علّامهٔ طباطبائی مطالبهٔ اجر را از سوی پیغمبر اکرم نفی کرده است ولی این نویسنده آن را اثبات کرده و گفته است سود آن به مردم بازمی گردد. معلوم است که صاحب‌المیزان «مٰا» را در آیه، شرطیّه گرفته است نه موصوله، بنابراین نویسندهٔ کتاب «آیات ولایت در قرآن» آیهٔ ۴۷ سَبَأ را تفسیر انحرافی کرده و برمبنای آن ترجمهٔ اشتباه از آیه ارائه داده است. ایشان تصور کرده‌اند که آیهٔ مزبور مطالبهٔ اجر رسالت را از سوی

پیامبرﷺاثبات کرده و آن (مودّت قُربی) است که نفع آن به مردم باز مـی‌گردد نـه بـه پیامبرﷺولی معلوم شد که آیه می‌گوید: من اساساً اجری در برابـر رسـالتم از شـما نمی‌خواهم نه مودّت قُربی نه غیر آن.

نقطهٔ ضعف سوّم: اینکه نویسنده دربارهٔ آیهٔ ۵۷ فـرقان **«قُلْ ماسئلُکُمْ عَلَیه مِنْ اَجرٍ اَلّامن شاءَ ان یتّخذ الی ربّه سَبیلاً»** می‌نویسند: «این آیه نشان می‌دهد که اسـاساً طـرح مسألهٔ اجر رسالت، خود در راستای استمرار اهداف رسالت است و در حقیقت سود آن به اصل آیین باز می‌گردد.»

در سخنان ایشان دو ادّعا وجود دارد: یکی اینکه در این آیه مطالبهٔ اجر رسـالت اثبات شده است؛ و دیگر اینکه طرح اجر رسالت در راستای استمرار اهداف رسـالت است. ادّعای اوّل قابل قبول نیست زیرا در آیهٔ مزبور مطالبهٔ اجر رسالت مطرح نشده است. در المیزان در تفسیر آیه آمده است: و قال **«قُلْ ماسئلُکُمْ عَلَیه مِنْ اَجرٍ اَلّامن شاءَ ان یتّخذ الی ربّه سَبیلاً» و معناه الاّان یشاءَ احدمنکم ان یتَّخذ الی ربه سبیلاً ای یستجیب دعوتی باختیاره فهو اجری ای لاشئ هناک و راءالدّعوة ای لا اجر.»**[1] یعنی آیه می‌گوید: من در مقابل دعوت و رسالت خود از شما اجری نمی‌طلبم ولیکن کسی که بخواهد راهی به سوی پروردگارش اتّخاذ کند، وسیله‌اش پذیرش دعوت من است که به اختیار خود آن را انتخاب می‌کند. می‌بینیم که در آیهٔ مزبور با توضیح صـاحب‌المـیزان مـطالبهٔ اجـر رسالت به طور مطلق نفی شده است ولی ثمرهٔ رسالت ـ یعنی یافتن راهی به سوی خدا ـ اثبات شده است بنابراین آنچه نویسندهٔ محترم ادعا کرده است که در آیهٔ مزبور مطالبهٔ اجر رسالت مطرح شده است صحیح نیست. ادّعای دوّم ایشان نیز قابل قبول نیست زیرا از هیچ جای آیه فهمیده نمی‌شود که مطالبهٔ اجر رسالت، از سوی پیامبر، در راسـتای اهداف رسالت است، نویسندهٔ محترم مطلبی را در ذهن خود ترسیم کرده و آن را به آیه نسبت داده و در حقیقت بر آیه تحمیل کرده است. آیه به فرمان خدا به پیامبرﷺدستور

---

۱ ـ المیزان ج ۱۸ ص ۴۳ چاپ آخوندی.

می‌دهد که بگو دعوت بی‌مزد من به سوی توحید بر شما عرضه شده است و هرکس بخواهد راهی به سوی پروردگارش بیابد، وسیلهٔ آن دعوت من است که همه در پذیرش آن آزادند، و نظیر آن آیهٔ ۵۴ و ۵۵ مدّثّر است «کَلّاانّه تَذْکرة. فَمَن شاء ذکرهُ» یعنی این قرآن وسیلهٔ تذکّر است، پس هرکس بخواهد تذکر آن را می‌پذیرد یعنی راه توحید و اسلام را انتخاب می‌کند. همانطور که در آیات مدّثّر سخنی از استمرار اهداف رسالت نیست، در آیهٔ مزبور نیز، که هم مضمون آیات مدّثّر است، استمرار اهداف رسالت مطرح نیست، بنابراین آنچه نویسندهٔ محترم با استناد به آیهٔ مزبور نوشته‌اند، که طرح اجر رسالت از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله در راستای استمرار اهداف رسالت است، توهّمی بیش نیست.

نقطه ضعف چهارم: اینکه ایشان نوشته‌اند: «اجر رسالت که در آیهٔ مودّت مطرح شده در حقیقت باعث استمرار رسالت است.» علمای شیعه بالاتّفاق معتقدند که منظور از قُربیٰ اهل بیت پیامبر اسلام است و بی‌شک «ولایت» استمرار رسالت و همطراز آن است و لذا این اجر (مودّت قُربیٰ) متناسب آن کار (رسالت) می‌باشد، علاوه اینکه ولایت، مردم را به سوی خداوند رهنمون می‌شود. در پاسخ ایشان می‌گوییم:

اوّلاً: در آیهٔ مودت اجر رسالت از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله درخواست نشده بلکه مطالبهٔ اجر برای رسالت آن‌حضرت نفی شده است و اجر نفی شده نمی‌تواند باعث استمرار رسالت باشد. قبلاً بحث مشروحی دربارهٔ معنای صحیح آیهٔ مودّت و اینکه اجر رسالت در آن نفی شده آمده است.

و ثانیاً: این که نوشته‌اند: علمای شیعه بالاتّفاق معتقدند که منظور از قُربیٰ اهل بیت پیامبر اسلام است. باید دانست که در یک مسألهٔ اعتقادی، که اجتهاد لازم دارد نمی‌توان به اتّفاق علماء تمسّک کرد و هر عالمی باید به اجتهاد خود متّکی باشد، نویسندهٔ محترم در اینجا باید اجتهاد کنند و دلیل‌های خود را بیاورند و نمی‌توانند بـه اتّفاق علماء تمسّک کنند، مثلاً صحیح نیست که ما بگوییم: چون علمای شیعه اتّفاق دارند که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله خاتم انبیاست ما آن را قبول داریم، اینجا جای تمسّک به اتّفاق علماء نیست

بلکه جای اجتهاد است. علاوه بر این گاهی علمای شیعه بر مطلب ناصحیحی اتّفاق کرده‌اند و از جمله اینکه اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند باید قتل عام شوند و این مطلب را در کتاب جهاد مشروحاً آورده‌ایم.

و ثالثاً: چنانکه قبلاً به طور مشروح بیان شد، کلمهٔ «قُربیٰ» در آیهٔ مودّت مصدر است و معنای آن قرابت و خویشاوندی است و این که آن را به معنای ذوی‌القربی، یعنی صاحبان قرابت، دانسته و کلمهٔ «ذوی» را تقدیر گرفته‌اند صحیح نیست زیرا هم تقدیر خلاف اصل است و هم قرآن هرجا از صاحبان قرابت سخن گفته است یا ذی‌القربی استعمال کرده و یا ذوی‌القربی و یا اولی‌القربی و در هیچ جا قربی را به معنای صاحبان قرابت استعمال نکرده است و صحیح نیست که ما در آیهٔ مودّت هم خلاف اصل مرتکب شویم و هم برخلاف روش عمومی قرآن عمل کنیم؛ و هر عالمی مدّعی شود که منظور از قربی در آیهٔ مودّت اهل بیت پیغمبر است باید برای آن دلیل اقامه کند که در اینجا چنین دلیلی وجود ندارد.

این نکته نیز ناگفته نماند که از عبارات نویسنده معلوم می‌شود این مطلب را مسلّم گرفته‌اند که در آیهٔ مودّت دوستی نزدیکان پیامبر ﷺ به عنوان اجر و مزد رسالت آن‌حضرت مطرح شده است؛ ولی این مطلب مسلّم نیست زیرا شیخ مفید، پیشوای شیعه، قبول ندارد که در آیهٔ مودّت دوستی نزدیکان پیامبر ﷺ به عنوان اجر و مزد رسالت آن‌حضرت مطرح شده است و این مطلب را ضمن استدلالی مردود می‌شمارد (تصحیح‌الاعتقاد ملحق به اوائل‌المقالات ص ۲۴۲ چاپ تبریز ۱۳۷۱ قمری) لازم است این نویسنده عقیدهٔ شیخ مفید را درنظر داشته باشند و مطلب مزبور را مسلّم نپندارند.

ضمناً از اهل نظر می‌خواهیم عبارتی را که از نویسنده در آغاز نقطه ضعف چهارم آوردیم چند بار با دقّت بخوانند و ببینند آیا می‌توانند مطلب معقول و قابل فهمی از آن بفهمند؟ ما چند بار آن را با دقّت خواندیم ولی نتوانستیم مطلب معقول و قابل فهمی از آن بفهمیم.

ضمناً مخفی نماند که روایات بسیاری در فضیلت اهل بیت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وارد شده است و از جمله حدیث متواتر «مَثَلُ اَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوْحٍ مَنْ رَكَبِهَا نَجىٰ وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» یعنی مَثَلِ اهل بیت من، مانند کشتی نوح است که هرکس بر آن سوار شد نجات یافت و هرکس از آن دوری کرد غرق شد، و روایات بسیار دیگر و منظور ما از مطرح کردن آیهٔ مودّت فقط یک بحث تفسیری اجتهادی بوده است که به هیچ‌وجه در فضائل اهل بیت خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

نقدِ نظر دکتر شریعتی
در کتاب «شهادت»

در تابستان سال ۱۳۵۰، در عصر جمعه‌ای، مرحوم دکتر شریعتی در حسینیه ارشاد تهران برنامهٔ سخنرانی داشت. بنده در این برنامه شرکت کردم و قرار بود شب مهمان پدر دکتر، دانشمند فقید، محمدتقی شریعتی باشم که در ساختمانی روبروی حسینیه ارشاد ساکن بودند. پس از ختم سخنرانی دکتر، به منزل پدر ایشان رفتم، دکتر که فهمیده بود من به منزل پدرش رفته‌ام نزد ما آمد. اولین بار بود که با دکتر ملاقات می‌کردم و طبعاً از این ملاقات خوشحال شدم، ملاقات خوبی بود و شب خوبی. پس از احوال‌پرسی و ردّ و بدل‌کردن سخنان دوستانه به مرحوم دکتر گفتم: من تازه نوار سخنرانی شما را دربارهٔ قیام امام حسین علیه‌السلام گوش کرده‌ام (این سخنرانی بعداً به نام کتاب **«شهادت»** چاپ شد) و ضمن استماع سخنان شما مطالبی به نظرم رسید که یادداشت کردم تا به جناب‌عالی منتقل کنم و حالا فرصت مناسبی است، اگر خسته نیستید، آن مطالب را مطرح کنم و اگر خسته‌اید، می‌گذاریم برای وقتی دیگر. ایشان گفتند: «خسته نیستم و مایلم آن مطالب را بشنوم.» من شروع به گفتن مطالب کردم و در اطراف هر یک توضیحاتی دادم. در طول بحث هم دکتر و هم پدر ایشان، که در کنار هم بودند، به

سخنان بنده گوش می‌دادند و عجیب بود که مرحوم دکتر در طول بحثی که من کردم یک جمله بحث و ردّ و ایراد نکرد و فقط با دقت به سخنان اینجانب گوش می‌داد و خوشحال بود که این‌گونه بحث به‌میان آمده است، ولی پدر ایشان یک جمله تذکّر داد و بحث کرد که سخن معظم له را نقل خواهم کرد. این بحث خیلی طول کشید و در تنفسی یک ساعته شام صرف شد و پس از شام بحث را از سر گرفتیم که در آن تقریباً بنده متکلّم وحده بودم. هنگامی که بحث ما به پایان رسید اذان صبح نزدیک شده بود، مرحوم دکتر که می‌خواست به منزل خود برود یک جانماز برای من آورد و گفت: «شما نماز صبح را بخوانید و بخوابید و من با شما خداحافظی می‌کنم.» هنگامی که می‌خواست خداحافظی کند گفت: «من یک خواهش از شما دارم و آن اینست که نوشته‌ها و سخنرانی‌های مرا بخوانید و نقد کنید تا مطالب پخته‌تر شود.» گفتم: من قول نمی‌دهم که همهٔ نوشته‌ها و سخنرانی‌های شما را بخوانم چون وقت کافی ندارم ولی تا آن‌جا که بتوانم این کار را می‌کنم و این نیازی به سفارش ندارد، شما از بنده نخواسته بودید که سخنرانی شما را دربارهٔ قیام امام حسین علیه‌السلام گوش کنم ولی من داوطلبانه گوش کردم و آنچه به نظرم می‌آمد که باید تذکر بدهم امشب دادم و سر شما را درد آوردم. دکتر تشکر کرد و رفت به منزل خودش و من دیگر ایشان را ندیدم تا وقتی که خبر درگذشت آن زنده‌یاد را شنیدم که موجب تأسف بسیار شد ولی چاره‌ای نبود.

چیزی که خیلی جلب توجّه مرا کرد علم دوستی و تواضع و خضوع در مقابل منطق و استدلال بود که در جناب دکتر دیدم. او عاشق دانستن و کشف حقیقت بود و از اینکه بنده سخنانش را نقد می‌کردم نه تنها ناراحت نمی‌شد بلکه خوشحال می‌شد که در محیطی دوستانه مطالب علمی مورد بحث واقع می‌شود و واقعیّات بیشتر روشن می‌گردد.

اینک آنچه را که در آن جلسه خطاب به مرحوم دکتر شریعتی گفتم به صورت نقل به معنی بازگو می‌کنم و سخنان ایشان را از کتاب «**شهادت**»، که همان سخنرانی ایشان

است، می‌آورم. مطالبی که در آن شب به عنوان تذکر به دکتر گفتم به قرار ذیل‌است:

مطلب اوّل:

به مرحوم دکتر گفتم: شما در سخنرانی خود فرموده‌اید: «حرکت امام حسین‌علیه‌السلام از مدینه به سوی مکّه، کاملاً علنی و با یک کاروان رسمی و آشکار و از قبل، اعلام شده بود.» (کتاب شهادت، ص ۳۸) ولی این مطلب به دو دلیل قابل قبول نیست.

دلیل اول:

اینکه این مطلب برخلاف نصوص تاریخ است زیرا همهٔ مورّخان می‌نویسند: «امام از مدینه شبانه و مخفیانه با حالت ترس و وحشت، یعنی وحشت از دستگیر شدن، حرکت کرد و هنگام حرکت این آیه را خواند: «**فخرج منها خائفاً یترقب قال رب نجنّی من القوم‌الظالمین**» (سورهٔ قصص ۳۱) این آیه مربوط است به فرار شبانهٔ حضرت موسی‌علیه‌السلام از شهر فرعون تا از شر او محفوظ بماند؛ ترجمهٔ آیه چنین است: حضرت موسی با حالت ترس از شهر فرعون خارج شد در حالی‌که دلهره داشت که مبادا او را دستگیر کنند، او گفت: خدایا مرا از شرّ ظالمان نجات بده! اینکه امام حسین‌علیه‌السلام آیهٔ مربوط به حضرت موسی را خواند می‌خواست حالت خود را به حالت موسی‌علیه‌السلام تشبیه کند که با ترس و دلهره از شهر فرعون مخفیانه خارج شد و این می‌رساند که امام مخفیانه و با ترس از تعقیب حکومت از مدینه خارج شده است.

دلیل دوم:

اینکه اگر امام حسین‌علیه‌السلام به‌طور علنی از مدینه خارج می‌شد، فوراً او را دستگیر می‌کردند زیرا حاکم مدینه از یزید دستور داشت که بدون کمترین گذشت و تأخیر از امام برای یزید بیعت بگیرد (ارشاد مفید ص ۱۷۹) و حالا که امام برای امتناع از بیعت از مدینه خارج می‌شد، اگر این کار را به طور علنی انجام می‌داد، بدون شک دستگیر می‌شد و نمی‌توانست به مکه برود و در حرم امن خدا پناه بگیرد.

مطلب دوّم

شما فرموده‌اید: «امام حسین‌علیه السلام در مکّه در حضور همهٔ نمایندگان کشورهای اسلامی و همهٔ نیروها و جناح‌ها، که در آن‌جا جمعند، اعلام می‌کند که آهنگ کوفه دارد.» (کتاب شهادت ص ۳۸) این مطلب نیز قابل قبول نیست زیرا حرکت امام از مکّه به سوی کوفه هم کاملاً مخفی و دور از چشم عمّال حکومت بود به دو دلیل:

دلیل اوّل:

با اینکه دستگاه حکومت کارهای امام را دقیقاً زیرنظر داشت، حرکت آن حضرت از مکّه به سوی کوفه به اندازه‌ای مخفیانه و غافلگیرانه انجام شد که عمّال حکومت با همهٔ امکانات اطّلاعاتی که داشتند از حرکت وی مطلع نشدند تا وقتی که کاروان امام از مکه خارج شده و چند کیلومتر از شهر دور گشت که در این وقت عدّه‌ای مأمور مسلح فرستادند تا کاروان امام را به مکّه برگردانند ولی با دفاع سخت امام روبرو شدند و مأیوس برگشتند. (ارشاد شیخ مفید ۱۹۹) معلوم است که اگر امام حسین‌علیه السلام در مکّه اعلام می‌کرد که من آهنگ کوفه دارم، آن حضرت را همانجا دستگیر می‌کردند و نمی‌توانست به سوی کوفه برود.

دلیل دوّم:

امام حسین‌علیه السلام وقتی که مسلم بن عقیل، نمایندهٔ خود، را برای تحقیقات محلّی به کوفه فرستاد به وی سفارش کرد که کارهای سیاسی خود را محرمانه و دور از چشم نامحرمان انجام دهد. در این دستور آمده است: «**امره بکتمان امره**» (ارشاد مفید ص ۱۸۳) یعنی مسلم را به پنهان کاری امر کرد.

امامی که به نماینده‌اش دستور می‌دهد فعّالیت‌های سیاسی خود را مخفیانه انجام دهد چگونه ممکن است خودش از این مطلب غافل شود و در مکّه، در میان هزاران نفر علناً اعلام کند که من آهنگ کوفه دارم؟

مطلب سوّم

شما فرموده‌اید: «امام حسین(ع) هیچ قدرتی برای مبارزهٔ مسلّحانه با یزید نداشت و حتی یک شمشیر و یک سرباز نداشت.» (کتاب شهادت ص ۱۵ و ۱۶)

این سخن برخلاف نصوص تاریخ است زیرا در منابع معتبر تاریخی مانند تاریخ طبری و ارشاد شیخ مفید و منابع دیگر آمده است: «وقتی که مردم کوفه به امام حسین(ع) نوشتند صد هزار مرد شمشیرزن آمادهٔ یاری شما هستند، امام مسلم بن عقیل را به کوفه فرستاد تا معلوم کند که ادعای مردم کوفه صحیح است یا نه؟ و مسلم بن عقیل پس از تحقیقات کامل به امام نوشت: اکثریت قریب به اتّفاق مردم کوفه آمادهٔ یاری شما هستند پس زودتر به سوی کوفه حرکت کنید.» (تاریخ طبری ۲۹۷/۴) و نیز امام از مکّه به مردم بصره نامه نوشت و آنان‌را دعوت به یاری و همکاری کرد و گروهی از مردم بصره نیروئی فراهم کردند و آمادگی خود را برای پیوستن به امام اعلام نمودند. (لهوف ص ۳۲ الی ۳۷) بنابراین امام حسین(ع) تنها در کوفه و بصره بیش از صد هزار نیروی داوطلب در اختیار داشته است. با این وصف چگونه می‌توان گفت: امام حسین(ع) حتی یک شمشیر و یک سرباز نداشت؟

مطلب چهارم:

شما فرموده‌اید: «حکومت یزید نیرومندترین امپراطوری وحشی جهان بود که در فریبنده‌ترین جامهٔ تقدّس و تقوی بر اریکهٔ سلطنت تکیه زده بود.» (کتاب شهادت، ص ۴۲)این سخن دو قسمت است یکی اینکه حکومت یزید از لحاظ قدرت نظامی قابل مقاومت نبود و دیگر اینکه به علت قداستی که یزید در افکار عمومی داشت مبارزه با او ممکن نبود.

این مطلب در هر دو قسمت برخلاف نصوص تاریخ است زیرا به شهادت منابع تاریخی معتبر، حکومت یزید هم از لحاظ قدرت نظامی قابل مقاومت بود و هم نفرت عمومی مردم از یزید حکومت او را از درون بی‌ثبات و لرزان کرده بود و اینک توضیح

مطلب:

در قسمت اوّل باید گفت چند دلیل تاریخی بر ضعف حکومت یزید وجود دارد که با توجه به این دلیل‌ها نمی‌توان گفت حکومت یزید نیرومندترین امپراطوری جهان بوده است.

دلیل اوّل:

قبل از یزید پدر او، معاویه، طبق قرارداد ذلّت‌آوری که با کنستانتین، امپراطور روم بست متعّهد شد که تا سی سال، هر ساله سی هزار سکّهٔ طلا و هشتصد رأس اسب عربی به عنوان باج برای امپراطور روم به قسطنطنیه بفرستد و یزید نیز پس از پدرش همین باج را با چیزی علاوه، به امپراطور روم می‌داد. (حجةالسعاده از اعتمادالسلطنة ص ۱۸۲) بنابراین حکومت یزید در مقابل امپراطور روم ذلیل و زبون بود و با دادن باج خود را سرپا نگاه می‌داشت.

دلیل دوّم:

حکومت یزید به علّت نوبنیاد بودن و به علّت تحمیلی بودن و نیز به علّت خامی و بی‌تجربگی یزید حکومتی نامطمئن و لرزان بود.

دلیل سوّم:

شورش‌هایی مانند شورش عبدالله بن زبیر در حجاز، که توانست نیروهای یزید را شکست بدهد و فرماندهٔ نیروها را بکشد، (کامل ابن اثیر ۱۹/۴) و شورش نجده بن عامر حنفی در یمامه؛ (کامل ابن اثیر ۱۰۲/۴) و شورش دشتبی و دیلم؛ (ابوالشهداء ص ۱۱۴) نشان از ضعف و تزلزل حکومت یزید دارد.

دلیل چهارم:

ناراحتی شدید مردم از ستم‌های فزایندهٔ یزید که تکمیل‌کنندهٔ ستم‌های پدرش معاویه بود، سبب می‌شد که حکومت یزید پایگاه مردمی نداشته باشد و مورد خشم و نفرت فوق‌العادهٔ مردم واقع شود. معاویة بن یزید به این تنفر عمومی مردم از این

حکـــومت اشــاره کـرده و مـی‌گوید: «**مانجهل کراهتکم لنا و طعنکم علینا**» (تاریخ یعقوبی ۲۴۰/۲) یعنی ما می‌دانیم که شما از ما نفرت دارید و حکومت ما را محکوم می‌کنید و به آن معترض هستید. به‌حکم دلیل‌هایی که ذکر شد نمی‌توان باور کرد که حکومت یزید نیرومندترین امپراطوری جهان بوده است.

اما قسمت دوم که فرموده‌اید: «یزید جامهٔ تقدّس و تقوی برتن داشت» با یک نظر اجمالی به تاریخ یزید معلوم می‌شود که او هرگز جامهٔ تقدّس و تقوی برتن نـداشـته است. عنصر فاسدی مثل یزید که شب‌نشینی‌های آلوده و مجالس عـیش و عشـرت جنون‌آمیزش برای همهٔ مردم عیان بود نمی‌توانست جامهٔ تقدّس و تقوی داشته باشد، جوان مغروری که شب مست می‌خوابید و صبح خمار برمی‌خاست و اشعاری کـه در مدح شراب گفته است زبانزد خاص و عام بود ممکن نبود خود را در لباس تـقدس و تقوی جلوه دهد و این مطلب مانند آفتاب روشن است.

از آنچه گذشت روشن شد که نه حکومت یزید نیرومندترین امپراطوری جهان بود و نه خود یزید کمترین تقدّس و تقوی را داشت و نه ادّعای آن را می‌کرد، بنابراین چنان نبود که مبارزهٔ مسلّحانه با حکومت یزید ممکن نباشد.

مطلب پنجم:

شما فرموده‌اید: «مسئولیت از آگاهی و ایمان پدید می‌آید نه از قدرت و امکان»؛ (کتاب شهادت ص ۴۲) و نیز فرموده‌اید: «فتوای حسین اینست که در نتوانستن نیز بایستن هست زیرا انسان زنده، مسئولیت جهاد دارد نه تنها انسان توانا و از حسـین زنـده‌تر کیست؟» «کتاب شهادت ص ۵۷)

مقصود شما اینست که امام حسین علیه‌السلام قدرت نظامی نداشت ولی چون آگاهی داشت مکلّف به جهاد بود. زیرا تکلیف به جهاد مشروط به قدرت نیست و فقط مشروط بـه آگاهی است. ولی این مطلب هم مخالف عقل است و هم مـخالف روایـات و ایـنک توضیح مطلب:

مخالفت با عقل:

از احکام بدیهی عقل یکی اینست که تکلیف مالایطاق صحیح نیست. عقل می‌گوید شخصی که فقط می‌تواند یک وزنهٔ یک کیلویی را بردارد و بیش از این توانایی ندارد، صحیح نیست او را مکلّف کنند وزنهٔ سیصد کیلویی را بردارد که اگر برندارد، مسئول باشد و این مطلب از بس واضح است نیازی به استدلال ندارد و همهٔ علما و عقلاء بر آن اجماع و اتفاق دارند. بنابراین اگر امام حسین علیه السلام نیروی دفاع نداشته باشد، تکلیف جهاد ندارد.

مخالفت با روایات:

حضرت علی علیه السلام ضمن سخنانی می‌فرماید: «در جایی که ما قدرت نداریم خدا از ما تکلیف نمی‌خواهد؛ (نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام کلمات قصار ۳۹۶) و نیز در حدیث معروف نبوی، که به حدیث «رفع» معروف است آمده است که، «**رفع عن امتی مالایطیقون**» یعنی امت من در جایی که توانایی ندارند تکلیف ندارند. بنابراین هم آگاهی شرط تکلیف است و هم توانایی و اگر یکی از این دو نباشد، تکلیف و مسئولیّت نیست.

مطلب ششم:

شما فرموده‌اید: «در زمان امام حسین علیه السلام همهٔ طبقات مردم، حتی خویشان علی علیه السلام و نزدیکان اهل بیت و بنی هاشم، در پاسخ این سؤال که چه باید کرد؟ همه می‌گفتند: هیچ کار، چون با دست خالی جلو سرنیزه رفتن وظیفهٔ شرعی نیست بلکه اشکال هم دارد.» (کتاب شهادت ص ۵۵ و ۵۶)

مقصود شما اینست که امام در این عقیده که باید با یزید مبارزه کرد تنها بود و حتی یک نفر را همفکر خود نداشت. ولی این مطلب برخلاف نصوص تاریخ است زیرا گروه بزرگی از بنی‌هاشم و جماعت بسیار زیادی از روشنفکران و رجال سیاست و طبقات دیگر در حجاز و عراق وجود داشتند که با امام هم‌عقیده بودند که باید در برابر یزید قیام

کرد. تعداد ایـن نـیروها را تـا صـدهزار نـوشته‌انـد و وجـود ایـن نـیروی عـظیم را مسلم بن عقیل از کوفه به امام گزارش داد و آمادگی همین نیروهای داوطلب بود کـه برای امام ایجاد تکلیف کرد و آماده شد تا با کمک این نیروها در کوفه حکومتی تشکیل بدهد و در مقابل یزید بایستد.

مطلب هفتم:

شما فرموده‌اید: «امام حسین علیه السلام اعلام نـمود کـه مـن بـه سـوی مـرگ مـی‌روم»؛ (کتاب شهادت ص ۳۸) و فرموده‌اید: «امام زندگیش را رها می‌کند و برمی‌خیزد تا بمیرد.» (کتاب شهادت ص ۶۴) مقصود شما اینست که امام به قصد کشته شدن حرکت کرد نه به قصد پیروزی نظامی بر یزید.

باید دانست که این تفکّر از روایاتی ناشی شده است که از نظر سند و متن بی‌اعتبارند مانند روایت «**ان‌الله شاء ان یراک قتیلاً**» که می‌گویند رسول اکرم به امام حسین علیه السلام فرمود: «برو برای کشته شدن که خدا خواسته است ترا کشته ببیند و زنان خانواده‌ات را اسیر ببیند.» ولی به استناد این روایات بی‌اعتبار نمی‌توان به امام نسبت داد که به قصد کشته شدن حرکت کرده است و قول صحیح در این مسأله همانست که دو نفر از بزرگترین علمای شیعه که مرجعیت مطلق داشته‌اند یعنی سیدمرتضی و شیخ طوسی، گفته‌اند. این دو عالم بزرگ قریب هزار سال پیش در این مسأله بحث عالمانه‌ای کرده و نوشته‌اند که امام حسین علیه السلام پس از گزارش نماینده‌اش، مسلم بن عقیل، از کوفه که مطمئن شـد در کوفه یک نیروی صدهزار نفری آمادهٔ فداکاری در راه او است، به قصد تشکیل حکومت به سوی کوفه حرکت کرد نه برای کشته شدن. این مطلب را سیدمرتضی در تنزیه‌الانبیاء ص ۱۷۵ به بعد چاپ بصیرتی قم و شیخ طوسی در تلخیص‌الشافی جزء ۴ صفحه ۱۸۲ به بعد چاپ نجف نوشته‌اند و شواهد تاریخی نیز قول این دو عالم و مرجع بزرگ را تأیید می‌کند و بعضی از این شواهد به قرار ذیل است:

شاهد اول:

امام حسین علیه السلام پس از برخورد با حرّ بن یزید، که به طور کامل در محاصرهٔ نظامی واقع شد، پیشنهاد برگشتن به حجاز را کرد و عملاً نیز کاروان خود را به طرف حجاز برگرداند ولی حرّ بن یزید از برگشتن امام جلوگیری کرد که سخنان تندی هم بین آن دو ردّ و بدل شد (ارشاد شیخ مفید ص ۲۰۵)

اگر امام به قصد کشته شدن در کربلا حرکت کرده بود، پیشنهاد برگشتن به حجاز را نمی‌کرد و کاروان خود را به طرف حجاز برنمی‌گرداند.

شاهد دوم:

امام حسین علیه السلام در روز عاشورا ضمن سخنانش خطاب به قشون عمر بن سعد فرمود: «**دعونی اَنْصِرِفْ الی مأمنی من‌الارض**» (طبری ۳۲۳/۴) یعنی مرا آزاد بگذارید به جایی بروم که امنیت داشته باشم.

اگر امام به قصد کشته شدن حرکت کرده بود، معنی نداشت بفرماید: «مرا آزاد بگذارید به محل امنی بروم.»

شاهد سوم:

امام حسین علیه السلام روز عاشورا چند بار دشمن را از کشتن خود برحذر داشت و با بیانات گوناگون کوشش کرد دشمن را قانع کند که از جنگ با او منصرف شود و برخورد نظامی پیش نیاید و خون ریخته نشود و کار به مسالمت بیانجامد و امام و همراهانش سالم برگردند. (ارشاد شیخ مفید ص ۲۱۵)

اگر امام برای کشته شدن حرکت کرده بود، هرگز دشمن را از کشتن خود نهی نمی‌کرد و برای جلوگیری از جنگ اصرار نمی‌ورزید.

خلاصه، این تصور که امام حسین علیه السلام برای کشته شدن حرکت کرده است مدرک معتبری ندارد و این فکر از نیمهٔ قرن هفتم به بعد که حدیث بی اعتبار «**ان‌الله شاء ان یراک قتیلاً**» در لهوف و کتاب‌های متأخر نوشته شد رواج بیشتری پیدا کرد، ولی حق همانست

که دو مرجع مطلق و عالم بزرگ ـ سیدمرتضی و شیخ طوسی ـ قریب ده قرن پیش گفته‌اند که امام به قصد تشکیل حکومت در کوفه حرکت کرد در حالی‌که برای این کار نیروی کافی داشت.

مطلب هشتم

شما فرموده‌اید: «شهادت مرگی نیست که دشمن بر شهید تحمیل کند بلکه شهادت مرگ دلخواهی است که مجاهد آن را با آگاهی انتخاب می‌کند.» (کتاب شهادت ص ۶۴) این مطلب به دو دلیل قابل قبول نیست:

دلیل اوّل:

باید دانست که مجاهد در میدان جهاد دو وظیفه دارد: یکی اینکه با تمام نیرو حیات خود را حفظ کند و دیگر این‌که با همهٔ قدرت خود دشمن را بکوبد. مجاهد همان اندازه که وظیفه دارد برای کوبیدن دشمن تلاش کند، به همان اندازه وظیفه دارد در حفظ جان خود بکوشد و به همین دلیل زره می‌پوشد و کلاه‌خود بر سر می‌گذارد، اگر رزمنده‌ای به منظور این‌که دشمن را تحریک کند که او را بکشند به میدان رفت و او را کشتند و از خود دفاع نکرد، شهید نیست بلکه گناهکار است که ترک واجب کرده و دفاع ننموده است. جناب حمزه، عم پیغمبر خدا، در جنگ اُحُد همهٔ فکرش این بود که ضمن حفظ حیات خود دشمن را بکوبد و هرگز برای کشته شدن به میدان نرفت ولی وقتی که او را کشتند و مرگ را بر وی تحمیل کردند، سیّدالشّهداء» لقب گرفت و به بالاترین درجهٔ تقرّب رسید، بنابراین، شهادت مرگی است که بر شهید تحمیل می‌کنند.

دلیل دوّم:

در شب عاشورا وقتی که حضرت زینب اشعاری را از زبان امام حسین علیه‌السلام شنید نزد او شتافت و گفت: «برادرم! آیا برای مرگ آماده شده‌ای؟» امام فرمود: «**لوترک القَطا لیلاً لنام**» یعنی اگر مرغ قطا را آزاد می‌گذاشتند و در پی صید کردن او نبودند، آرام

می‌خوابید.» (ارشاد مفید ص ۲۱۳) این یک ضرب‌المثل است و در مورد کسی به کار می‌رود که برخلاف میلش چیزی را بر او تحمیل کنند، مقصود امام اینست که من نخواسته‌ام در محاصرهٔ دشمن واقع شوم تا به من حمله کنند و خونم را بریزند، این وضعیت را که می‌بینی بر من تحمیل کرده‌اند و می‌خواهند مرا وادار به تسلیم کنند یا خونم را بریزند.

می‌بینیم که امام حسین علیه‌السلام می‌فرماید: «من نخواسته‌ام تسلیم مرگ شوم ولی این وضعیت را بر من تحمیل کرده‌اند»، بنابراین صحیح نیست که ما بگوییم: شهادت مرگی نیست که بر شهید تحمیل کنند. البته شهید به عالی‌ترین درجهٔ تقرّب می‌رسد ولی نه به خاطر مرگی که بر او تحمیل شده است بلکه به خاطر جهاد باارزشی که انجام داده است.

مطلب نهم:

شما فرموده‌اید: «شهادت، خود هدف است، اصالت است، یک مسئولیت بزرگ است.» (کتاب شهادت ص ۶۸)

معنای این سخن اینست که شخص مجاهد مسئولیت و مأموریت دارد شهادت را به دست آورد یعنی همان طور که انسان مأمور است نماز بخواند، مجاهد نیز مأمور است برای تحصیل شهادت کوشش کند تا شهادتش انجام شود.

ولی باید دانست که ممکن نیست شهادت، مأمور به باشد و خدا به آن امر کند و انسان را مسئول سازد که شهادت را به وجود آورد، توضیح مطلب این است که امر خدا به فعل مکلّف تعلق می‌گیرد؛ یعنی به کاری که انسان می‌تواند آن را انجام بدهد یا ندهد و ممکن نیست امر خدا به حالت انفعالی انسان تعلق بگیرد زیرا حالت انفعالی در اختیار انسان نیست؛ مثلاً انسانی که خجالت می‌کشد رنگش سرخ می‌شود و این سرخ شدن یک حالت انفعالی قهری است و در اختیار کسی که خجالت می‌کشد نیست و نمی‌توان به وی امر کرد که: سرخ شو! چون سرخ شدن به طور قهری به وجود می‌آید، شهادت نیز

یک حالت انفعالی قهری است که در اختیار مجاهد نیست زیرا شهادت به معنای بیرون رفتن روح است از بدن شهید بر اثر قتلی که به دست دشمن واقع می‌شود؛ پس شهادت، اثر قهری ضربتی است که به شمشیر دشمن بر شهید فرود می‌آید و این یک حالت انفعالی است برای شهید نه یک فعل اختیاری که مجاهد بتواند آن را انجام بدهد یا ندهد، بنابراین ممکن نیست امر خدا به شهادت تعلّق بگیرد که خدا به مجاهد بگوید: «تو مسئولیت داری و مأمور هستی شهید شوی.» پس صحیح نیست کسی بگوید: همان‌طور که نماز یک مسئولیت است و خدا به آن امر کرده، شهادت نیز یک مسئولیت است و خدا به آن امر کرده است، با این بیان روشن شد که نمی‌توان شهادت را یکی از واجبات شمرد در ردیف نماز و روزه. آری جهاد از واجبات است مانند نماز و روزه ولی نباید شهادت را با جهاد یکی دانست زیرا جهاد عمل اختیاری انسان است ولی شهادت یک حالت انفعالی قهری و غیراختیاری است که توضیح داده شد.

جملهٔ معترضه

سخن اینجانب که به این‌جا رسید، که همه‌اش خطاب به مرحوم دکتر شریعتی بود، پدر ایشان، که در جلسه حضور داشتند و به سخنان بنده گوش می‌دادند، فرمودند: «در نهج‌البلاغه شهادت از واجبات شمرده شده که خدا به آن امر کرده است مانند نماز و زکات.» آن‌جا که علی علیه‌السلام می‌فرماید: «**فرض‌الله الایمان تطهیرا من‌الشرک والصلوة تنزیها عن‌الکبر... و الشهادة استظهاراً علی‌المجاحدات...**» (نهج‌البلاغه صبحی صالح کلمات قصار ۲۵۲) یعنی خدا ایمان را واجب کرد برای پاک شدن از شرک و نماز را واجب کرد برای دور شدن از تکبر... و شهادت را واجب کرد تا از انکار و تضییع حقوق مردم جلوگیری شود. بنده این سخن را که از استاد شنیدم تعجّب کردم که چگونه ممکن است امام علی علیه‌السلام شهادت را از واجبات بشمارد با این‌که شهادت یک حالت انفعالی است که ممکن نیست امر خدا به آن تعلّق بگیرد؟ ولی پس از مراجعه به نهج‌البلاغه معلوم شد شهادتی که امام

علی علیه السلام در سخن مزبور به آن اشاره فرموده شهادت نزد قاضی است و امام می‌خواهد بفرماید: با استظهار و کمک شهادت شهود نزد قاضی حقیقت ثابت می‌شود و از انکار و تضییع حقوق مردم جلوگیری می‌گردد، ضمناً در نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام به شماره ۲۴۴ به جای «الشهادة» به صیغهٔ مفرد «الشهادات» به صیغهٔ جمع ذکر شده است، و درهرحال «شهادة» یا «شهادات» در کلام حضرت علی علیه السلام به معنای گواهی دادن شهود در نزد قاضی است نه شهید شدن مجاهد در میدان جهاد، بنابراین از موضوع بحث ما خارج است.

در خاتمه تذکّر این نکته لازم است که در این‌گونه مسائل اختلافی، طبیعی است که هر طرفی نظر خود را صحیح می‌داند و برای صحت آن استدلال می‌کند و این خواننده است که باید منصفانه دلیل‌های طرفین را بررسی کند و سرانجام نظر هر طرف را که صحیح دانست بپذیرد.

قم ـ ۱۲ خرداد ۱۳۷۲

تعدد زوجات

یکی از مسائلی که از دیرزمانی فکر حقوق‌دانان را به‌خود مشغول داشته است و دربارهٔ خوبی یا بدی آن نظر داده‌اند، مسألهٔ تعدّد زوجات است و چون اسلام به‌طور صریح تعدّد زوجات را جایز شمرده است، دانشمندان حقوق، که دربارهٔ حقوق اسلام مطالعاتی کرده‌اند، دربارهٔ این حکم اسلام به‌طور مستقیم بحث نموده‌اند.

انتقاد غرب:

بعضی از نویسندگان غرب، تعدّد زوجات را، که مورد امضای اسلام واقع شده است، مورد انتقاد قرارداده، و گاهی تا سرحدّ افراط از این قانون بدگویی کرده‌اند.

یکی از علل انتقاد دنیای غرب از این قانون اینست که مغرب زمین از نظر مذهب زیر نفوذ کلیسا است، و پیشوایان مسیحیّت در آیین خود تعدّد زوجات را ممنوع می‌دانند.

از این‌رو بعضی از نویسندگانی هم که در آن محیط تربیت شده‌اند به پیروی از سنّت نصرانیّت و افکار مذهبی غرب با چشم بدبینی به این قانون اسلامی نگاه می‌کنند، و

گاهی از آن خرده گیری و احیاناً بدگویی می‌نمایند.

علّت دیگر:

یک علّت دیگر این خرده گیری این است که غربی‌ها می‌بینند در کشورهای اسلامی بسیاری از مردان هوسران برای تنوّع در لذایذ جنسی بیش از یک همسر انتخاب می‌کنند، و بدون این‌که وظایف دقیقی را، که اسلام برای رعایت عدالت کامل در امر خانواده مقرّر کرده است، مراعات کنند، با همسران خود برمبنای تبعیض رفتار می‌نمایند. و این رفتار جاهلانه بین همسران و فرزندان آنان تولید دشمنی می‌کند، و در نتیجه موجبات سقوط و بدبختی خانواده فراهم می‌گردد. بدیهی است این گناه بعضی از مسلمانان نادان است، نه گناه اسلام.

حربهٔ تبلیغاتی

یکی دیگر از علل این انتقاد اینست که: دنیای مسیحیّت پس از طلوع اسلام خود را با رقیب نیرومندی روبرو می‌دید، و چون پیشرفت اسلام را به زیان خود می‌دانست همیشه سعی می‌کرد که حربهٔ تبلیغاتی بر ضدّ اسلام به دست آورد؛ و مسألهٔ تعدّد زوجات یکی از آن مسائل است که پیشوایان نصرانیّت بدون توجّه به‌علل و مصالح جعل این قانون، به عنوان یک حربهٔ تبلیغاتی برضدّ اسلام از آن استفاده کرده‌اند.

علل تعدّد زوجات:

از آنجا که قوانین اجتماعی و مدنی باید با طبیعت اجتماع و احتیاجات جوامع انسانی منطبق باشد، ما در این‌جا اوضاع و احوال و حوائج اجتماعات بشری را در زمینهٔ ازدواج و تولید مثل بررسی می‌کنیم تا بدانیم که قانون تعدّد زوجات با احتیاجات بشر منطبق است یا نه.

یک امتیاز طبیعی:

همه می‌دانند که دختران زودتر از پسران بالغ می‌شوند، و آمادگی تولیدمثل پیدا می‌کنند. در مناطق معتدل معمولاً دختران در سنّ ده سالگی برای تولید مثل آماده می‌شوند، ولی پسران به طور متعارف در سنّ پانزده سالگی آمادگی تولید مثل دارند. حالا اگر فرض کنیم که جمعیّتی را در یک محلّی مسکن دهیم، و در این جمعیّت در هر سالی پنجاه دختر و پنجاه پسر متولّد شود، پس از گذشتن بیست سال (اگر از این دختران و پسران کسی نمیرد) هزار دختر و هزار پسر به این جمعیّت افزوده می‌شود. آن گاه از هزار دختر پانصد و پنجاه نفر ـ که متولّد سال اول تا یازدهم هستند ـ آمادهٔ تولید مثل می‌باشند.

به‌این توضیح:

۵۰ دختر	۲۰ ساله
۵۰ دختر	۱۹ ساله
۵۰ دختر	۱۸ ساله
۵۰ دختر	۱۷ ساله
۵۰ دختر	۱۶ ساله
۵۰ دختر	۱۵ ساله
۵۰ دختر	۱۴ ساله
۵۰ دختر	۱۳ ساله
۵۰ دختر	۱۲ ساله
۵۰ دختر	۱۱ ساله
۵۰ دختر	۱۰ ساله
۵۵۰	حاصل جمع

ولی از هزار پسر فقط سیصد نفر که متولّد سال اوّل تا ششم هستند آمادگی تولید مثل دارند.

به‌این توضیح:

۵۰ پسر	۲۰ ساله
۵۰ پسر	۱۹ ساله
۵۰ پسر	۱۸ ساله
۵۰ پسر	۱۷ ساله
۵۰ پسر	۱۶ ساله
۵۰ پسر	۱۵ ساله
۳۰۰	حاصل جمع

پس در طول بیست سال تعداد دختران قابل تولید مثل، تقریباً دو برابر پسران خواهد شد، و این یک امتیاز طبیعی است که خود دستگاه آفرینش به جنس زن داده است و با خواست طبیعت نمی‌توان جنگید.

فزونی تعداد زنان

با این‌که تعداد مولود پسر کمتر از دختر نیست با این‌وصف، به‌عللی که ذیلاً ذکر می‌کنیم، تعداد زنان بیش از مردان است.

۱- آمار نشان می‌دهد که پسران در مقابل امراض کمتر از دختران مقاومت می‌کنند. آمار فرانسه حاکی است که پسران تا سنّ نوزده سالگی ۵٪ درصد بیش از دختران به امراض گوناگون می‌میرند.[۱]

۲- چون بیشتر کارهای سنگین و خطرناک اجتماع به‌عهدهٔ مردان است، همیشه

۱ ـ المیزان جلد ۴ ص ۱۹۹ نقل از اطلاعات ۱۱ دیماه ۱۳۳۵.

تلفات مردان بیش از زنان است. زیرا مسافرت دریا و خشکی و هوا، و کندن چاه‌ها و استخراج معادن و کندن تونل‌ها و حمل و نقل مال‌التجاره با وسایل دریایی و زمینی و هوایی و بسیاری از مشاغل پرزحمت و پرخطر دیگر، غالباً به‌عهدهٔ مردان است، و این طور کارهای سنگین دارای سوانحی است که موجب تلف شدن عدّه‌ای از مردان است.

و از این‌رو آمارهای گویا نشان می‌دهد که در زمان صلح و حال عادی همیشه تعداد زنان بیش از مردان است.

آمار فرانسه حاکی است که تعداد زنان در سنّ ۶۰ تا ۶۵ سال دو برابر مـردان در همان سنّ است.(۱)

آمار زیر دربارهٔ فزونی زنان در بعضی از کشورهای اروپایی در تفسیر طنطاوی که در سال ۱۳۴۸ قمری به چاپ رسیده ذکر شده است.

الف ـ در ایتالیا دومیلیون ۰۰۰/۰۰۰/۲ زن بیش از مرد وجود دارد.

ب ـ در انگلستان یک میلیون و نیم ۰۰۰/۵۰۰/۱ زن بیش از مرد وجود دارد.

ج ـ در آلمان دو میلیون ۰۰۰/۰۰۰/۲ زن بیش از مرد وجود دارد.

د ـ در فرانسه یک میلیون و نیم ۰۰۰/۵۰۰/۱ زن جوان وجود دارد که در مقابل، مردانی که با آنان ازدواج کنند وجود ندارد.(۲)

تلفات جنگ

علاوه برآن‌چه گفته شد، اجتماع انسانی ممکن نیست به طور دائـم از جـنگ‌های موضعی یا عمومی برکنار باشد.

تاریخ گذشته نشان می‌دهد قرنی بر بشر نگذشته است که جهان انسان از جنگ‌های کوچک یا بزرگ سالم مانده باشد، زیرا جنگ از طبیعت تجاوزکار بشـر سـرچشـمه

---

۱ ـ المیزان جلد ۴ ص ۱۹۹ نقل از اطلاعات ۱۱ دیماه ۱۳۳۵.
۲ ـ تفسیر طنطاوی جلد ۱۶ ص ۵۴.

می‌گیرد، و بشر همیشه تجاوزکار است و معلوم است که تلفات جنگ بیشتر بر مردان وارد می‌شود. اگر تلفاتی را که به علّت جنگ‌ها بر مردان وارد می‌شود بر سایر انـواع تلفات اضافه کنیم، نتیجه این می‌شود که: همیشه تعداد زنان به میزان قابل توجّهی از تعداد مردان زیادتر است. بعد از جنگ دوّم جهانی، آمار آلمان نشان داد که در مقابل هر یک مرد قابل ازدواج از سنّ ۲۰ تا ۴۵ سه زن قابل ازدواج در همان سنّ وجود دارد. (از کتاب السلام العالمی والاسلام، تألیف سیدقطب ص ۸۲)

عادت زنانه:

زنان سالم در هر ماهی معمولاً چند روزی گرفتار عادت زنانه می‌شوند و در بسیاری از مردان غریزهٔ جنسی قوی است، و نمی‌توانند در ایّام عادت همسر خود از اقناع غریزه خودداری کنند. این طور مردان اگر بخواهند آلوده به زنا نشوند، چاره‌ای بـه غـیر از انتخاب همسر دیگر ندارند؛ و چون مفاسد زنا بر کسی پـوشیده نـیست، راه سـالم و شرافتمندانه برای اطفاء غریزهٔ جنسی منحصر است به آمیزش با همسر قانونی.

بازنشستگی زن یا سنّ یأس

در زنان از پنجاه سالگی نوعاً قوّهٔ تولید مثل تعطیل می‌شود، درحالی که مردان تا هشتاد و نود بلکه صد سال ممکن است تولید مثل کنند. در این صورت اگر سنّ مرد و زن هنگام ازدواج مساوی باشد، پس از آن که زن پنجاه ساله شد، مرد، اگر مجاز بـاشد، همسر دیگری انتخاب کند در باقیماندهٔ عمرش از تولید مثل محروم نخواهد شد و از این حق طبیعی برخوردار خواهد گشت. ولی اگر از انتخاب همسر دیگر ممنوع شود، یا باید با این محرومیّت بسازد، و یا برای دارا شدن فرزند به زنا آلوده شود.

بدیهی است: نه محرومیّت مرد پسندیده است، و نه انحراف جنسی او، و راه صحیح برای تولید مثل فقط ازدواج قانونی با همسر دیگر است.

خلاصهٔ گفتار:

خلاصهٔ آنچه گفتیم این شد:

۱– دختران پیش از پسران بالغ و آمادهٔ تولید مثل می‌شوند.

۲– تعداد تلفات مردان، چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ، بیش از زنان است.

۳– زنان در هر ماهی گرفتار عادت زنانه می‌شوند و عمل زناشویی با آنان در ایّام عادت قانوناً ممنوع است.

۴– زنان نوعاً از پنجاه سال به بالا فرزند نمی‌آورند. این چهار چیز از عواملی است که زمینهٔ قانون تعدّد زوجات را فراهم می‌کند، و دو عامل اول موجب می‌شود که همیشه تعداد زنان قابل ازدواج بیش از مردان باشد.

رعایت حقّ بانوان

اینکه همیشه تعداد زنان قابل ازدواج بیش از مردان است، این حقّ را برای آن عدّه از بانوان، که از مردان فزونی دارند، به‌وجود می‌آورد که از همسر و فرزند و خانواده برخوردار گردند. این حقّ طبیعی است که مزاج خود زنان و حوادث اجتماعی برای آنان به‌وجود می‌آورد.

اسلامی که قانون تعدّد زوجات را امضاء کرده است، در این‌جا در درجهٔ اوّل رعایت حق بانوان را کرده است. آیا عدل و انصاف اجازه می‌دهد این جمعیّت انبوه زنان قابل ازدواج، که از مردان فزونی دارند، هیچ گاه همسر قانونی در کنار خود نبینند، و برای همیشه از داشتن کانون گرم خانواده و زندگی شرافتمندانه محروم باشند؟!

آیا باید این موجود عاطفی که بی‌اندازه به شریک زندگی احتیاج دارد و آرزوی مادر شدن یکی از آرزوهای طلایی اوست، از داشتن شوهر و فرزند دلبند ممنوع باشد، و هیچ وقت فرزند مشروعی را در آغوش گرم و پرمحبّت خود نگیرد؟

کسانی‌که می‌گویند: «قانون تعدّد زوجات رعایت حق بانوان را نکرده است» آیا

فکر می‌کنند که برای رعایت حقّ این بانوانی که بر مردان فزونی دارند، باید همیشه آنان را از شوهر قانونی و فرزند مشروع محروم و ممنوع کرد؟! چه ظلمی است بالاتر از این که این موجود پرعاطفه را از تشکیل خانواده، که روح و فکر او را آرام می‌کند ممنوع کنند؟!

بانوانی که سخنانی را از دیگران می‌شنوند و طوطی‌وار بازگو می‌کنند خوبست خود را به جای آن بانوان و دخترانی فرض کنند که قانون منع تعدّد زوجات آنـان را از دارا شدن همسر قانونی و فرزندان مشروع ممنوع کرده است و ناچارند یا بـا مـحرومیّت جنسی بسازند و مبتلا به امراض روانی و عصبی گردند و یا دامن عفّت خود را به گناه آلوده کنند، و شخصیّت اجتماعی خود را درهم بشکنند و تا آخر عـمر سـرافکـنده و ناراحت و بی‌شخصیّت به‌سر برند.

اگر وجداناً راضی هستند به جای آنان باشند، در این صورت حق دارند از قانون تعدّد زوجات، که ضرورت اجتماعی آن را ایجاب می‌کند، انتقاد نمایند.

حقیقت اینست که قانون تعدّد زوجات، در این مورد به احتیاج ضروری و طبیعی بانوان جواب مثبت داده، و نه تنها از شخصیت زن نکاسته است، بلکه یکی از علل وضع این قانون حفظ شخصیّت و آبروی زن، و حفظ حقوق وی و احترام به احساسات این موجود احساسی بوده است.

بنابراین آن عدّه از زنان ومردانی که تحت تأثیر تبلیغات غـرب یـا تـحت تأثـیر احساسات آنی و سطحی، بدون درنظر گرفتن حوائج ضروری اجتماع، از این قـانون انتقاد می‌کنند، باید در گفتار خود تجدیدنظر کنند. آن وقت است که به‌عظمت و جامعیّت قانون اسلام پی برده و حرف خود را پس خواهند گرفت.

حقّ طبیعی مردان:

چنان‌که عامل شمارهٔ یک و دو موجب می‌شد که برای رعایت حقوق بانوان قانون

تعدّد زوجات وضع شود، عامل سوّم و چهارم، یعنی عادت ماهانهٔ زنان و تعطیل شدن دستگاه تولید مثل در آنان، موجب می‌شود که: برای رعایت حقّ طبیعی مردان، یعنی حقّ اشباع غریزه و حقّ تولید مثل، تعدّد زوجات مجاز باشد. پس قانون تعدّد زوجات حقوق زن و مرد را به‌طور متساوی درنظر گرفته و برای جوابگویی به خواستهٔ طبیعی زن و مرد وضع گردیده است.

حقّ اجتماع

قانون‌گذاری که برای اجتماع قانون وضع می‌کند باید همهٔ فواید یا مفاسدی را کـه ممکن است آن قانون دربرداشته باشد درنظر بگیرد، و براساس مصالح واقعی اجتماع قانون وضع کند، و به عبارت دیگر، باید علاوه بر جنبه‌های فـردی جـنبهٔ عـمومی و اجتماعی قانون را هم رعایت نماید.

دنیای غرب، که تحت تأثیر مقرّرات کلیسا تعدّد زوجات را منع کرده است، جـنبهٔ عمومی قانون را درنظر نگرفته، و حق اجتماع را تضییع نموده است. زیرا در اجتماعی که انبوهی از زنان قابل ازدواج وجود دارد، که از مردان فزونی دارند، اگر تعدّد زوجات ممنوع شود و این زنان بی‌همسر بمانند، در این‌صورت بدون تردید به‌طور غیرقانونی با مردان روابط جنسی برقرار می‌کنند و مردان هم چون از انتخاب بـیش از یک هـمسر قانونی ممنوع هستند از این معنی استقبال می‌کنند.

آنگاه عمل منافی عفّت به‌طور وحشت‌آوری شایع می‌گردد و هیچ قدرتی نمی‌تواند از آن جلوگیری کند. و به‌همین علّت در دنیای غرب، آمیزش غیرقانونی زنان و مردان تا این اندازه فراوان است. مردان فقط حق ندارند بیش از یک زن را به‌عنوان همسر قانونی انتخاب کنند، ولی طبعاً با زنان دیگر روابط نامشروع برقرار می‌کنند، و بـدین‌صورت ارتباط جنسی با زنان متعدّد را عملاً انجام می‌دهند، ولی به‌طور غیرقانونی و نامشروع. آن‌گاه اگر همین عملی که آنان به‌طور غیرقانونی انجام می‌دهند بخواهد صورت قانون

پیدا کند، لب به انتقاد می‌گشایند.

آمیزش نامشروع علاوه براینکه برای خـود زن و مـرد از نـظر روحـی و جسـمی مفاسدی دارد، برای اجتماع هم از جهاتی موجب خطر و فساد می‌گردد.

۱ ـ فرزندان نامشروع فراوان می‌شود به طوری که تحمّل هزینهٔ آنان برای اجتماع و نگهداری آنان برای دولت‌ها بار سنگینی می‌گردد.

۲ ـ بیماری‌های خانمان‌سوز مقاربتی بیش از حد رو به‌فزونی مـی‌نهد و سـلامت جامعه را تهدید می‌کند، و این ضربت مهلکی است که بر پیکر اجتماع وارد می‌شود.

۳ ـ عفّت عمومی در معرض خطر قرار می‌گیرد و دامن بسیاری از زنان شوهردار نیز آلوده می‌گردد.

۴ ـ با شیوع آمیزش نامشروع، جلو تکثیر نسل گرفته می‌شود چون با آمیزش چند مرد با یک زن نطفه‌ها هدر می‌رود زیرا رحم زن غالباً قابلیّت پـرورش بـیش از یک فرزند ندارد و علاوه براین زنان آلوده برای این‌که بتوانند همیشه مردان را بـپذیرند از باردار شدن جلوگیری می‌کنند؛ و اگر هم باردار شدند، غالباً سقط جنین می‌نمایند.

به این جهات آمیزش نامشروع از تکثیر نسل جلوگیری می‌کند، واجتماع نمی‌تواند به‌طورطبیعی به‌افراد خود بیفزاید و از نظر نیروی انسانی غنی گردد.

اینها ضربت‌های مهلکی است که از راه منع تعدّد زوجات براجـتماع انسـانی وارد می‌شود، پس ما حق داریم بگوییم: دنـیای غـرب بـا جـلوگیری از تـعدّد زوجـات، جنبه‌های عمومی قانون را رعایت نکرده، و حق اجتماع را تـضییع نـموده است. ولی اسلام با تجویز تعدّد زوجات علاوه بر رعایت حقّ شخصی زن و مرد، کـه شـرحش گذشت، حقّ اجتماع را هم مراعات نموده است.

این بود بیان علل و عواملی که موجب شده است اسلام تعدّد زوجات را تجویز کند.[۱]

---

۱ ـ ممکن است دو امر ذیل را نیز از فواید یا عوامل قانون تعدّد زوجات محسوب داشت.
الف ـ اگر زن عقیم باشد و طرفین نخواهند از هم جدا شوند.

نگرانی دنیای غرب:

شیوع بی‌عفّتی و مفاسد روزافزون آن، دنیای غرب را نگران کـرده و از فـراوانـی فرزندان نامشروع به ستوه آمده‌اند، تا آنجا که نویسندگان آنان ـ چه زن و چه مرد ـ از منع تعدّد زوجات انتقاد کرده و اجرای قانون تـعدّد زوجـات را عـامل مـهمّی بـرای جلوگیری از این همه فساد دانسته‌اند.

اینک گفتار یکی از بانوان نویسندهٔ اروپایی و یکی از فلاسفهٔ آنان را برای نمونه ذکر می‌کنیم:

یکی از بانوان نویسندهٔ اروپایی می‌گوید: «در میان ما دخترانی که از پدر و مـادر خود جدا می‌شوند فراوان شده است. این دختران با مـردان بـیگانه‌آمیزش نـامشروع دارند، و این بلای عمومی بزرگی است که اجتماع ما گرفتار آن شده است.

متأسفانه کسانی که از علل این همه آلودگی و فساد جستجو کنند کمیاب هستند. من، چون خودم زن هستم، وقتی که به این دختران آلوده و بیچاره نگاه می‌کنم دلم از غصّه آب می‌شود که این موجودات بی‌سرپرست و گمراه به این بدبختی افتاده‌اند، و اگر همهٔ مردم هم با من در این غصّه و اندوه شریک شوند، به‌حال این دختران نگون‌بخت ثمری نخواهد داشت.

باید عملاً چاره‌جویی کرد و آنان را از این آلودگی و تباهی نجات داد. تنها درمانی که برای این درد و بلای عمومی می‌توان پیدا کرد، قانون تعدّد زوجات است. با اجرای این قانون، دختران ما دارای همسر و فرزند و خانواده می‌شوند.

ریشهٔ فساد اینجاست که مردان اروپایی را ناچار کرده‌اند به یک همسر قانونی اکتفاء کنند، و این قانون موجب شده است که دختران ما از پدر و مادر جدا شوند، و بی‌بند و بار و فاسد و گمراه گردند.

آمار مردانی که فرزندان نامشروع به‌وجود آورده‌اند از اندازه بیرون است. هـزینهٔ

ب ـ اگر زن بیمار شود و پزشک او را به طور دائم از عمل زناشویی ممنوع کند و طرفین نخواهند از هم جدا شوند، در این صورت مرد چاره‌ای به‌غیر از انتخاب همسر دیگر ندارد.

نگهداری این فرزندان نامشروع به‌عهدۀ مردم، و عاروننگ آن بر جامعۀ انسانی است.

اگر تعدّد زوجات تجویز می‌شد، این فرزندان غیرقانونی و مادران بدبختشان گرفتار این همه ذلّت و بدبختی و عذاب نبودند، و می‌توانستند زندگی شرافتمندانه‌ای داشته باشند.»(۱)

گفتار منصفانۀ شوپنهاور:

شوپنهاور، فیلسوف شهیر آلمانی، می‌گوید: «قوانین ازدواج در اروپا، که مردان را الزام می‌کند به یک زن اکتفا کنند، براساس فاسدی بنا شده است...

در میان مللی که تعدّد زوجات را مجاز می‌دانند هیچ زنی از شوهر محروم نمی‌شود.

ولی در اروپا زنان با شوهر در اقلیّت هستند، و زنان بی‌شوهر بسیار فراوانند. یک عدّه دختران بی‌شوهر از طبقات بالای اجتماع هستند که بدون شوهر پیر می‌شوند، و سرگردان و حسرت‌زده به‌سر می‌برند و عدّۀ زیادی از طبقات پائین هستند که چون بی‌شوهرند کارهای پرزحمتی را برای تأمین زندگی خود اختیار می‌کنند.

و از همین طبقه، افراد زیادی به‌حکم اضطرار به عفّت‌فروشی آلوده می‌شوند و با بدبختی و ذلّت و شرمندگی به‌سر می‌برند.

تنها در شهر (لوندره) هشتادهزار دختر هست که شرف خود را فروخته و به بی‌عفّتی آلوده گشته‌اند.

اینان قربانیان قانونی هستند که می‌گوید: هر مردی بیش از یک زن قانونی نمی‌تواند به ازدواج خود درآورد...

در میان ما رابطۀ جنسی با زنان متعدّد به‌طور غیرقانونی وجود دارد، در این‌صورت مجادله کردن ما دربارۀ قانون تعدّد زوجات بیهوده است.»(۲)

---

۱ ـ تفسیر (المنار) جلد ۴ ص ۳٦۰ و ۳٦۱.

۲ ـ تفسیر طنطاوی جلد ۱٦ ص ۵۴ و ۵۵.

افسانه‌ای در قالب حدیث

داستانی را مرحوم مجلسی در «بحار» از «علل‌الشّرایع» صدوق نقل می‌کند که ترجمهٔ آن چنین است:

«... ابوذر می‌گوید: من و جعفربن‌ابی‌طالب (جعفر طیّار) به حَبَشه هجرت کرده بودیم. برای جعفر کنیزی را هدیّه آوردند که قیمتش چهار هزار درهم بود. پس آن‌گاه که به مدینه آمدیم جعفر کنیز را به علی‌علیه‌السلام هدیّه داد که به وی خدمت کند. علی کنیز را در خانهٔ فاطمه منزل داد. یک روز هنگامی که فاطمه وارد منزل شد دید سَرِ علی در دامن آن کنیز است. فاطمه خطاب به علی گفت: «یا اباالحسن آن کار را کردی؟!» علی گفت: «به خدا قسم ای دختر پیغمبرصلی‌الله‌علیه‌وآله من آن کار را نکردم حالا چه می‌خواهی؟» فاطمه گفت: «می‌خواهم اذن بدهی به خانهٔ رسول خدا بروم.» علی گفت: «به تو اذن دادم.» فاطمه جلباب خود را پوشید و بُرقع خود را به صورت زد و عزم منزل پیغمبر کرد. در این حال جبرئیل نازل شد و به رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله گفت: خدا به تو سلام می‌رساند و می‌گوید: فاطمه نزد تو می‌آید که از علی شکایت کند، هیچ شکایتی را دربارهٔ علی از او قبول نکن. پس فاطمه وارد شد. رسول خدا پیش از آن که به فاطمه مجال سخن بدهد به وی

فرمود: «تو آمده‌ای از علی شکایت کنی؟» گفت: «آری قسم به صاحب کعبه.» پیغمبر به وی گفت: «برگرد و به علی بگو: من با بینیِ به خاک مالیده رضای ترا می‌طلبم.» فاطمه نزد علی برگشت و سه بار گفت: «با بینی به خاک مالیده رضای ترا می‌طلبم.» علی به وی گفت: «شکایت مرا به رسول خدا کردی؟ وای که نزد پیغمبر رسوا شدم. ای فاطمه خدا را شاهد می‌گیرم که این کنیز را در راه خدا آزاد کردم؛ و آن چهارصد درهم که از حقوق من زیاد آمده است برای فقرای مدینه صدقه قرار دادم.» آن‌گاه علی لباس پوشید و کفش به پا کرد و عازم منزل پیغمبر شد. پس جبرئیل نازل گشت و گفت: ای محمّد! خدا به تو سلام می‌رساند و می‌گوید: به علی بگو: چون تو کنیز را برای رضای فاطمه آزاد کردی بهشت را در اختیارت قرار دادم و چون آن چهارصد درهم را صدقه دادی جهنّم را در اختیارت قراردادم؛ پس هر کس را می‌خواهی به رحمت من به بهشت ببر و هر کس را می‌خواهی با عفو من از آتش بیرون آور» و در اینجا بود که علی علیه‌السلام گفت: «من از جانب خدا قسیم بهشت و جهنّم هستم.»

متن عربی این داستان را مرحوم صدوق در علل الشّرایع با سندش چنین آورده است:

«ابی رَحمه‌الله، قال:

حدّثنا سعدبن عبدالله، قال:

حدّثناالحسن بن عَرَفَه بسرّ من رَأیٰ، قال:

حدّثنا وکیع قال:

حدّثنا محمدبن اسرائیل، قال:

حدّثنا ابوصالح،

عن ابی ذرّ رحمة‌الله علیه قال:

«کُنتُ اَنَا و جعفربن ابی طالب مُهاجِرَین الیٰ بِلاد الحبشة فَاُهْدیتْ لجعفر جٰارَیةٌ قیمتُها اَربَعة آلافِ درْهَم فَلَمّا قدمناالمدینة اَهْداهٰا لِعلیٍّ مستخدمَةً فجعلها علیٌّ علیه‌السلام فی منزل‌فاطمةَ فدَخَلَتْ فٰاطِمةُ علیهاالسلام یَوماً فَنَظَرت اَلی رأسِ علّی علیه‌السلام فی حجرالجاریة فَقالَتْ یٰااباالْحَسَن فَعلْتها؟! فَقالَ: لاٰوَاللهِ

یا بنت مُحمَّدٍ صلی الله علیه و آله مٰافَعَلتُ شیاً فماالّذی تُرید مِنّی؟ قالَت: تأْذَنُ لی فی الْمَصیر الی منزِلِ ابی رسول‌الله صلی الله علیه و آله فقال لَهٰا: قَداَذنتُ لَکَ فَتَجلْبَبَتْ بجلبابها وتَبرقَعَت بِبُرقَعها وَ ارادَت النّبی صلی الله علیه و آله فَهَبَط جَبرئیلُ فَقَال: یا مُحمّد انَّالله یُقرءُکَ السّلامَ وَ یَقُولُ لَکَ: اِنَّ هَذَه فاطِمَة قداقبلت اَلیک تشکُو عَلیّاً فلاتَقبلَ مَنها فی علّی شیاً فَدَخَلت فٰاطِمَةُ فَقَال لَهٰا رَسُول‌الله صلی الله علیه و آله: جِئتِ تَشْکینَ عَلیّاً؟ قٰالَتْ: ای وَرَبِّ الکَعبة، فقالَ لَهٰا: اِرْجِعی اِلَیْه فَقُولی لَهُ: رَغْمَ اَنفی لِرِضاکَ، فَرَجَعَتْ اِلٰی عَلیّ علیه السلام فَقٰالَتْ لَهُ: یٰااَبَاالحَسَن رَغْمَ اَنْفی لِرِضاکَ تقولُهٰاثَلاثاً فَقالَ لَهٰا علی(ع): شَکَوْتِنی اِلیٰ خَلیلی و حَبیبی رَسُولِ‌الله صلی الله علیه و آله واسوٴاتاهُ مِنْ رَسُولِ الله صلی الله علیه و آله اُشْهِدالله یا فٰاطِمَة اَنَّ الجاریة حُرّةٌ لِوَجْهِ الله وَاَنّ الاربعمائة دِرهَم الّتی فَضُلَتْ مِنْ عَطائی صَدَقَةٌ عَلٰی فُقراءِ اَهْلِ الْمَدینة ثم تَلبَّسَ وَانتَعَل وَاَرٰادالنّبی صلی الله علیه و آله فَهَبَطَ جَبرئیلُ فَقٰالَ: یٰامُحَمّد اَنَّ الله یُقْرِءُکَ السَّلاٰمَ وَیَقُولُ لَکَ: قُلْ لَعلّی: قَدْ اَعْطَیْتُکَ الجَّنةَ بَعتقکَ الجٰاریة فی رِضٰا فٰاطِمَة وَالنّارَ بالاربَعَمائَة دِرهم الّتی تَصَدَّقتَ بها فَاَدْخِلَ الجَّنة مَنْ شئتَ برحْمَتی و اَخْرِجْ مِنَاالنّار مَنْ شئتَ بعفوی فَعندَهٰا قٰالَ عَلیٌّ(ع): اَنَا قَسیمُ‌الله بَیْنَ الجنَّةِ وَالنّارِ.» (علل الشرایع جزء اوّل باب ۱۳۰ ص ۱۶۳ حدیث ۲ و بحار جلد ۴۳ ص ۱۴۷)

این حدیث در کتاب «بشارة المصطفی»، تألیف محمدبن ابی‌القاسم طَبَری آملی ص ۱۰۱، به بعد ذکر شده است که همهٔ رجال سند آن با سندی که در علل الشرایع است فرق دارند و متن آن نیز کمی اختلاف دارد.

چنان که می‌بینیم راویان این داستان هشت نفر هستند بدین قرار:

۱ ـ شیخ صدوق رضوان‌الله علیه.

۲ ـ پدر صدوق علی بن بابویه قمی.

۳ ـ سعد بن عبدالله اشعری قمی.

۴ ـ حسن بن عَرَفة.

۵ ـ وکیع.

۶ ـ محمّد بن اسرائیل.

۷ ـ ابوصالح.

۸ ـ ابوذر رحمه‌الله.

سه راوی یعنی صدوق و پدر او و سعد بن عبدالله و نیز راوی آخر ـ یعنی ابوذر ـ در کمال وثاقت و جلالت هستند و ما بحثی دربارهٔ آنان نداریم. و فقط نکته‌ای را دربارهٔ سعد بن عبدالله اشعری قمی گوشزد می‌کنیم و آن اینست که او اخبار بسیاری از محدّثان عامّه اخذ کرده است. نجاشی دربارهٔ او می‌نویسد:

«سعد بن عبدالله بن ابی خلف الاشعری القمی ابوالقاسم شیخ هذه الطّائفة و فقیهها و وجهها کان سمع من حدیث العامّة شیأً کثیراً و سافر فی طلب الحدیث ولقی من وجوههم الحَسَن بن عرفه و محمّد بن عبدالملک الدّقیق و اباحاتم الرّازی و عبّاس البرفق.» (فهرست‌نجاشی ص ۱۳۳) و چنان که می‌بینیم سعد بن عبدالله همین داستان موردبحث را از یکی از محدّثان عامّه یعنی حَسن بن عرفه نقل کرده است. اکنون ما باید غیر از سه راوی اول و راوی آخر، چهار راوی دیگر این داستان یعنی حسن بن عرفه، وکیع، محمد بن اسرائیل، و ابوصالح را بشناسیم:

الحَسن بن عَرِفه:

چنان که از نجاشی شنیدیم حسن بن عرفة از وجوه محدّثان عامّه است.

ابن ابی حاتم الرّازی (ت ۳۲۷) در کتاب «الجرح والتعدیل» دربارهٔ حسن بن عرفه می‌گوید: **«الحسن بن عرفه بن یزید العبدی روی عن مبارک بن سعید اخی سفیان الثوری و ابی حفص الآبار و خلف بن خلیفه سمعت ابی یقول ذلک و سمعت منه مع ابی بسامرّاء و بغداد و هو صدوق و سئل ابی عنه فقال: صدوق»** (الجرح والتعدیل جلد ۳ ص ۳۱)

ابن حجر عسقلانی (ت ۸۵۲) می‌گوید: «حسن بن عرفه در سال ۲۵۷ وفات یافته و ۱۱۰ سال عمر داشته است.» (تهذیب التهذیب جلد ۲ ص ۲۹۳)

وکیع:

ابن حجر عسقلانی در «تهذیب التّهذیب» شرح حال مفصّلی در هشت صفحه برای **وکیع بن الجرّاح بن ملیح الرُؤاسی الکوفی الحافظ** نوشته است. این وکیع بن الجرّاح از مشاهیر محدّثان عامّه و از شاگردان سفیان ثوری است و دربارهٔ او گفته‌اند: وکیع در زمان خود مانند اوزاعی در زمان خود بوده است. این وکیع به قولی در سال ۱۲۸ هجری متولد شده و در سال ۱۹۶ وفات یافته است. (تهذیب التهّذیب جلد ۱۱ ص ۱۲۳ تا ۱۳۱)

دو وکیع دیگر:

ابن حجر، دو وکیع دیگر ذکر کرده است: یکی وکیع بن عدس و دیگری وکیع بن محرز که هر دو مجهول هستند. (تهذیب التهّذیب جلد ۱۱ ص ۱۳۱)

ما نمی‌دانیم راوی داستان مورد بحث همان وکیع بن الجرّاح معروف است یا یکی از آن دو وکیع مجهول، ولی می‌دانیم که هر سه وکیع از راویان عامّه هستند.

محمّدبن اسرائیل:

ما در کتب رجال عامّه و خاصّه شخصی به نام محمدبن اسرائیل نیافتیم که وکیع بن الجرّاح معاصر او باشد.[1] مگر در رجال شیخ طوسی که در ضمن ذکر راویان امام صادقؑ به شمارهٔ ۳۲ نوشته است: «**محمّدبن اسرائیل مولی بنی هلال الکوفی.**» (رجال شیخ طوسی ص ۲۸۶)

این محمدبن اسرائیل در طبقه‌ای است که وکیع بن الجرّاح می تواند از او روایت کند؛ ولی او فرد مجهولی است که معلوم نیست ضعیف است یا ثقه و نیز معلوم نیست که از عامّه است یا از خاصّه؛ چون رجال شیخ عامّه و خاصّه را با هم نوشته است.

---

۱ ـ تاریخ بغداد جلد ۲ ص ۸۷ شرح حالی از شخصی به نام محمدبن اسرائیل ابوبکرالجوهری نوشته است که در سال ۲۷۹ وفات یافته است و وکیع بن الجّراح، که معاصر سفیان ثوری است، ممکن نیست از او روایت کند.

ابوصالح:

ابن حجر عسقلانی در تهذیب التهّذیب سیزده ابوصالح که در طبقهٔ تابعین هستند و ممکن است از ابوذر روایت کنند ذکر کرده است که یکی از آنان به نام «باذام» مولی ام هانی متّهم به دروغگویی است و از او نقل کرده‌اند که به کلبی، مورّخ و نسّابهٔ معروف، گفته است: آنچه من برای تو روایت کرده‌ام دروغ است.[۱] رجال شناسان دربارهٔ این ابوصالح مولی ام هانی گفته‌اند: او معلّم صبیان بوده و کذّاب است (تهذیب التهّذیب جلد ۱ ص ۴۱۷) و دوازده ابوصالح دیگر که در طبقهٔ تابعین هستند و نام آنان در (تهذیب‌التهذیب جلد ۱۲ ص ۱۳۰) به بعد آمده است برای ما مجهولند. پس این ابوصالح که در سند داستان مورد بحث واقع شده یا کذّاب است یا مجهول.

این بود بررسی سند حدیث مورد بحث.

اشکالات حدیث:

اینک به ذکر اشکالاتی که ممکن است به حدیث موردبحث وارد شود می‌پردازیم. اشکالاتی که در این بررسی اجمالی به نظر رسید بدین قرار است:

اشکال اوّل:

چنان که قبلاً گذشت راوی ۴ این حدیث از محدّثان عامّه است و راوی ۵ و ۶ مجهول و راوی ۷ یا مجهول است یا کذّاب و چنین سندی قابل اعتماد نیست.

اشکال دوّم

راوی این داستان از قول ابوذر نقل می‌کند که گفت: «من و جعفر بن ابی‌طالب به

---

۱ ـ محمدبن حَبان حافظ (ت ۳۵۴) در کتاب المجروحین جلد ۱ ص ۱۸۵ می‌گوید: «باذام ابوصالح مولی ام هانی بنت ابی طالب اخت علی بن ابی طالب یحدّث عن ابن عبّاس لم یسمع منه روی عنه الکلبی قال حبیب بن ابی ثابت: کنّانسّمی اباصالح «باذام دروغ زن» کان الشّعبی یمرّبه فیأخذ بأذنه و یقول: ویحک کیف تفسّرالقرآن و انت لاتحسن ان تقرأ کان ابوصالح مُکَتّبا یعلم الصّبیان. ترکه یحیی القطّان و ابن مهدی. سمعت الحنبلی یقول: سألت یحیی بن معین عن ابی صالح الّذی روی عنه سماک بن حرب و الکلبی فقال: اسمه باذام کوفّی ضعیف الحدیث. **(کتاب المجروحین از ابن حَبان جلد ۱ ص ۱۸۵)**

حَبَشه هجرت کرده بودیم که در حبشه یک کنیز که قیمت او چهارهزار درهم بود برای جعفر هدیّه آوردند» و ما می‌دانیم که ابوذر را در زمرهٔ مهاجرین به حبشه ننوشته‌اند. اسامی مسلمانانی که به حبشه هجرت کردند در سیرهٔ ابن هشام چاپ مصر ۱۳۷۵ جلد اول ص ۳۲۲ به بعد ذکر شده و حتی اختلافی که در مورد عمّار یاسر هست که از مهاجرین حبشه بوده یا نه مطرح شده است.[۱] ولی در مهاجرین به حبشه نامی از ابوذر با آن همه شهرت و اعتبار برده نشده است. معلوم می‌شود سازندهٔ این داستان می‌خواسته است آن را از زبان شخصیّت ممتازی، مثل ابوذر، نقل کند تا مردم زودتر باور کنند؛ ولی او از تاریخ اسلام اطّلاع کامل نداشته و نمی‌دانسته است که ابوذر نامش در زمرهٔ مهاجرین به حبشه ذکر نشده است. علاوه بر این اُسدالغابة در جلد اوّل ص ۳۰۱ در شرح حال ابوذر می‌نویسد: «... ولمّااَسَلم اَبُوذّر رَجَعَ اِلٰی بلادِ قَومه ِ فَاَقَامَ بهٰاحَتّی هٰاجَرَاالنّبیُ(ص) فَاَتٰاهُ بِالْمَدینَة بَعْدَ مٰا ذَهَبَتْ بَدْرٌ و اُحُد وَالخَندقُ و صَحَبه اِلی اَنْ مٰاتَ...» (اُسدالغابة جلد ۱ ص ۳۱۰)

در اینجا به‌طور صریح روشن شده است که ابوذر پس از مسلمان شدن به منطقهٔ قوم خود، یعنی بنی غفار، رفت و در آن بلاد ماند تا بعد از جنگ خندق در مدینه به پیغمبر ﷺ ملحق شد، پس او به حبشه نرفته است.

بنابراین آنچه در این داستان از زبان ابوذر نوشته‌اند که من و جعفر بن ابی‌طالب به حبشه هجرت کرده بودیم دروغ محض است.

اشکال سوّم

مسلمانان مهاجر در حبشه غریب و بی‌کس بودند که ناچار باید برای امرار معاش خود کارگری و مزدوری کنند و دارای شهرت و شخصیّت نبودند و خیلی بعید است که یکی از ثروتمندان حَبَشه یک کنیز گران قیمت، که چهارهزار درهم ارزش دارد، برای جعفر بن ابی‌طالب هدیه بیاورد؛ چون معمولاً اهل دنیا برای کسی هدیهٔ گران‌قیمت

۱ ـ ابن هشام می‌گوید: اگر عمّار یاسر از مهاجرین به حبشه باشد، عدد آنان غیر از زنان و کودکان هشتاد و سه نفر خواهد بود. (سیرهٔ ابن هشام جلد اوّل ص ۳۳۰)

می‌برند که انتظار عوض از او داشته باشند و جعفربن ابی‌طالب نیز مثل سایر مسلمانان مهاجر در حبشه غریب و ناشناس و تهیدست بود و انتظار نمی‌رفت بتواند این هـدیهٔ گران‌قیمت را جبران کند و برای هدیه‌دهنده هدیهٔ مشابهی ببرد.

اشکال چهارم:

راوی در این داستان می‌گوید: «روزی هنگامی که فاطمهٔ زهراعلیهاالسلام وارد منزل شد دید سَرِ علی‌علیه‌السلام در دامن کنیز است.» آیا حضرت علی‌علیه‌السلام تا این حدّ بی‌توجّه و بی‌احتیاط است که عشقبازی با کنیز را در فضای آزاد انجام دهد در حالی که درب خانه باز است و هر لحظه امکان دارد فاطمه یا غیر او وارد شوند و صحنه‌ای را ببینند که نباید ببینند؟! ما امام علی‌علیه‌السلام را ـ نعوذبالله ـ تا این حدّ بی‌احتیاط و بی‌نزاکت نمی‌شناسیم که رعـایت ضروری‌ترین اَدَب انسانی را نکند!

اشکال پنجم:

راوی این داستان می‌گوید: «فاطمهٔ زهراعلیهاالسلام هنگامی که سَرِ علی را در دامن کنیز دید با خشم و ناراحتی به آن حضرت گفت: یا علی آن کار را کردی؟!»

آیا فاطمهٔ زهراعلیهاالسلام تا این حدّ از آداب انسانی و اسلامی بی‌اطّلاع بوده که نمی‌دانسته است این گونه مسائل را باید پرده‌پوشی کرد و نادیده گرفت؟! و نیز آیا دختر پیغمبر تا این حدّ نسبت به علی‌علیه‌السلام ـ نعوذبالله ـ حق‌نشناس و بی‌مهر بود که حاضر شده است با این عبارت گزنده به حضرت علی‌علیه‌السلام بگوید: «یاعلی، آن کار را کردی؟» و بدین‌گونه امام علی‌علیه‌السلام را خجالت بدهد و غرق آب و عَرَق کند؟!

فاطمهٔ زهرایی که تاریخ اسلام می‌شناسد برتر از آنست که تااین‌حدّ تنزّل کند.

اشکال ششم:

این داستان می‌گوید: «با این‌که حضرت علی‌علیه‌السلام قَسَم خورد که آن کـار را نکـرده است باز هم فاطمهٔ زهراعلیهاالسلام قانع نشد و به منزل پیغمبرصلی‌الله‌علیه‌وآله رفت تـا از امـام عـلی‌علیه‌السلام شکایت کند»

آیا حضرت علی علیه السلام در نظر فاطمهٔ زهرا(س) نعوذبالله ـ آن‌قدر بی‌تقوی بوده است که قسم دروغ خورده و این‌که گفته است: من آن کار را نکردم برخلاف حقیقت بوده است که فاطمه(س) سخن او را باور نکرده و باز هم با ناراحتی و خشم به خانهٔ پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله رفته است تا شکایت علی علیه السلام را بکند؟!

اشکال هفتم:

این داستان می‌گوید: «هنوز فاطمهٔ زهرا(س) به خانهٔ پیغمبر صلی الله علیه و آله نرسیده بود که جبرئیل نازل شد و به رسول خدا گفت: فاطمه نزد تو می‌آید که از علی شکایت کند ولی تو شکایت او را دربارهٔ علی باور نکن...» آیا فاطمهٔ زهرا(س) در نزد خدا ـ نعوذبالله ـ دروغگو بوده است که به پیغمبرش وحی می‌فرستد شکایت فاطمه را دربارهٔ علی قبول نکن؟! فاطمه‌ای که ما می‌شناسیم در نزد خدا دروغگو نبوده‌است.

اشکال هشتم:

این داستان می‌گوید: «هنگامی‌که فاطمهٔ زهرا(س) به خانهٔ پیغمبر صلی الله علیه و آله وارد شد آن حضرت بدون این‌که به فاطمه مجال سخن گفتن بدهد به او فرمود: آمده‌ای از علی شکایت کنی؟ برگرد و به علی بگو با بینی به خاک مالیده رضای تو را می‌طلبم، فاطمه به خانه برگشت و سه بار به علی علیه السلام گفت: با بینی به خاک مالیده رضای تو را می‌طلبم»

آیا این قابل قبول است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فاطمهٔ زهرا(س) را تا این حدّ تحقیر کند که کمترین مجال سخن گفتن به وی ندهد و از او بخواهد که فوراً برگردد و سخنی را که حاکی از عذرخواهی و توبه است به علی علیه السلام بگوید و بدین‌گونه از گناهی که نکرده است توبه کند؟! ما پیغمبراکرم صلی الله علیه و آله را چنین نمی‌شناسیم.

اشکال نهم

این داستان می‌گوید: «حضرت علی علیه السلام به فاطمهٔ زهرا گفت: شکایت مرا به پیغمبر کردی! آه که نزد رسول خدا رسوا شدم»

اوّلاً: فاطمهٔ زهرا(س) شکایت نکرد یعنی مجال شکایت به وی داده نشد و ثانیاً:

حضرت علی(ع) کاری نکرده بود که نزد رسول خدا(ص) رسوا شود بلکه این داستان‌ساز خیال‌پرداز است که چنین دروغ زشتی را ساخته است.

اشکال دهم:

این داستان می‌گوید: «حضرت علی(ع) گفت: ای فاطمه! خدا را شاهد می‌گیرم که کنیز اهدایی را برای رضای خدا آزاد کردم و نیز آن چهارصد درهم را که از حقوق من زیاد آمده است صدقه قراردادم برای فقرای مدینه»

آیا می‌توان باور کرد در زمانی که فقرایی در مدینه موجود بودند و بعضی از مهاجرین از شدّت فقر در صفّهٔ مسجد زندگی می‌کردند حقوق امام علی(ع) از بیت‌المال به قدری باشد که چهارصد درهم از هزینهٔ زندگی او زیاد بیاید و به‌صورت ذخیره بماند تا علی آن را برای جبران خطایی که نکرده است به فقرا صدقه بدهد؟! آیا این ساختهٔ خیال دروغ‌پردازان نیست؟

اشکال یازدهم:

این داستان می‌گوید: «خدا به پیغمبرش وحی کرد که به علی بگو: چون تو کنیز اهدایی را برای رضای فاطمه آزاد کردی خدا اختیار بهشت را به تو داد؛ و چون چهارصد درهم را صدقه دادی اختیار جهنّم را به تو داد پس هرکس را می‌خواهی به بهشت ببر و هرکس را می‌خواهی از آتش نجات بده؛ و در این‌جا علی گفت: من از طرف خدا قسیم بهشت و جهنّم هستم.»

می‌دانیم که طبق موازین اسلام کسی به گزاف به بهشت یا جهنّم نمی‌رود؛ بلکه انسان طبق نصّ قرآن در گرو عمل خویش است در این‌صورت آیا قابل قبول است که بهشت رفتن خوبان در گرو آزاد شدن فلان کنیز حبشی باشد که اگر او آزاد نمی‌شد، کسی به بهشت نمی‌رفت؟! و آیا قابل قبول است که نجات یافتن مردم از آتش جهنّم در گرو صدقه دادن چهارصد درهمی باشد که طبق ادّعای این داستان امام علی(ع) نعوذبالله ـ بیش از نیاز خود از بیت‌المال گرفته بود؟!

اشکال دوازدهم:

این داستان از قول ابوذر می‌گوید: «... وقتی که فاطمه(س) وارد منزل شد سَرِ علی علیه السلام را در دامن کنیز دید و با اذن علی به خانهٔ پیغمبر رفت و آن حضرت طبق وحی اِلهی به دخترش مجال سخن گفتن نداد و به وی فرمود: برگرد و به علی بگو: ذلیلانه رضای تو را می‌طلبم و فاطمه برگشت و به علی چنین گفت و علی به وی گفت: شکایت مرا به رسول خدا صلی الله علیه و آله کردی، وای که نزد پیغمبر خدا رسوا شدم. آن‌گاه گفت: کنیز را در راه خدا آزاد کردم...الی آخر»

آیا ابوذر در منزل حضرت علی علیه السلام بوده و دیده است که سَرِ او در دامن کنیز است و شنیده است که فاطمه به آن حضرت چه گفت؟ و آن‌گاه که فاطمه(س) به منزل رسول خدا رفته است ابوذر نیز همراه او بوده و شنیده است که پیغمبر خدا به فاطمه چه گفت؟ سپس دوباره همراه فاطمه به منزل علی برگشته و شنیده است که فاطمه به علی چه گفت؟ و چه جوابی شنید؟ پس آن‌گاه همراه علی به منزل پیغمبر رفت و شنید که آن‌حضرت به او چه گفت؟ و خلاصه آیا ابوذر در طول این جریان همراه فاطمه و علی بین منزل علی و پیغمبر در رفت و آمد بوده است؟! آیا سازندهٔ این داستان کودکانه چه پاسخی به این اشکالات می‌دهد؟

با توجّه به این اشکالات، آیا شما یقین نمی‌کنید که این داستان ساختگی است؟

چرا علماء این داستان را نوشته‌اند؟

پاسخ به سؤال بالا اینست که عادت علماء در بعضی از کتاب‌های حدیثی این بوده است که همهٔ آن‌چه را که از شیوخ حدیث گرفته‌اند بنویسند بدون این‌که ضامن صحّت کلّ مندرجات کتاب باشند و مرحوم صدوق در مقدّمهٔ کتاب من‌لایحضر به این عادت اشاره مـی‌کند و مـی‌فرماید: «وَلَم اَقْصدُ فیه قَصدالمُصنفیّن فی ایراد جَمیع مٰارَوَوَهُ» یـعنی مـن در «من‌لایحضر» نمی‌خواهم به عادت مصنّفان که همهٔ اخبار را درج می‌کنند عمل کنم بلکه

در این کتاب فقط آن‌چه را صحیح مـی‌دانـم درج مـی‌کنم. بـدیهی است صـدوق در کتاب‌های دیگرش به عادت مصنّفان عمل کرده و هرچه از شیوخ حدیث اخذ کـرده آورده است و مرحوم مجلسی نیز در بحار به همین عادت عمل کرده و حدیث مزبور را از علل‌الشرایع نقل نموده است و نه مرحوم صدوق ضامن صحّت آن شده است و نـه مرحوم مجلسی.

این داستان ساختهٔ کیست؟

ما نمی‌دانیم این داستان را دوست نادان ساخته است یا دشمن دانـا؟ و هـمین‌قدر می‌دانیم که فقط دوستان نـادان نـبوده‌انـد کـه داسـتان‌هایی در فـضیلت اهـل بـیت می‌ساخته‌اند بلکه دشمنان دانا نیز به منظور منزوی کردن ائمّهٔ اهل بیت فضائلی جعل می‌کرده‌اند. حدیثی از حضرت امام رضا علیه‌السلام در این‌باره آمده است که عبارت آن چنین است:

«...ابراهیم بن ابی محمود می‌گوید: به امام رضا علیه‌السلام گفتم: یا بن رسول‌الله! انّ عندنا اخباراً فی فضائل امیرالمؤمنین علیه‌السلام و فضلکم اهل البیت و هی من روایة مخالفیکم ولانعرف مثلها عندکم، افندین بها؟ فقال: یا ابن ابی محمود... انّ مخالفینا وضعوااخباراً فی فضائلنا وجعلوها علی ثلثة اقسام: احدهاالغلّو و ثانیهاالتقصیر فی امرنا و ثالثهاالتصریح بمثالب اعدائنا فاذاسمع النّاس الغلّو فینا کفّروا شیعتنا ونسبوهم الی القول بربوبیتّنا واذاسمعواالتقصیراعتقدوه فینا واذاسمعو مثالب اعدائنا باسمائهم ثلبونا باسمائنا و قد قال الله عزّوجل: «وَلاتسبّوالّذین یَدعُونَ مِنْ دُوْن‌الله فَیَسبُّوالله عدواً بغیرعلم...» (انعام ۱۰۸) (عیون اخبارالرّضا جلد ۱ ص ۳۰۴ چاپ قم ۱۳۷۷ قمری)

راوی می‌گوید: به امام رضا علیه‌السلام گفتم: در میان ما اخباری در فضائل امیرالمؤمنین و فضیلت شما اهل بیت وجود دارد که از اخبار مخالفان شماست و ما مثل آنها را نزد شما نمی‌شناسیم، آیا ما به آنهامعتقد شویم؟ امام فرمود: مخالفان ما اخباری در فضایل مـا جعل کرده و آنها را به سه قسم تقسیم کرده‌اند، قسم اوّل اخبار غلوّ دربارهٔ ماست و قسم

دوّم تقصیر در امر ما و قسم سوّم تصریح به طعن و مذمّت دشمنان ماست. پس وقتی مردم غلّو دربارهٔ ما را می‌شنوند به شیعیان، نسبت می‌دهند که قائل به ربوبیّت ما هستند و هنگامی که تقصیر را می‌شنوند آن را دربارهٔ ما معتقد می‌شوند و هنگامی که طعن و مذمّت دشمنان ما را همراه با نامشان می‌شنوند ما را با ذکر نام موردطعن و مذمّت قرار می‌دهند در حالی که خدا فرموده است معبودان مشرکان را که جز خدا می‌پرستند مورد سبّ قرار ندهید که آنان نیز متقابلاً خدا را از روی جهل مورد سبّ و طعن قرار می‌دهند و باید دانست که حدیث‌های باطل مزبور را یا دوستان نادان جعل کرده‌اند و یا دشمنان بدخواه به منظور پایین آوردن منزلت ائمّهٔ اهل بیت‌علیهم‌السلام آنها را ساخته‌اند. و باید افراد بافرهنگ از نقل و ترویجش بپرهیزند و به صرف این‌که می‌بینند در بحار یا علل‌الشّرایع نقل شده است، آن را حقیقت نپندارند بلکه با ذکر نقاط ضعف آن، اهل تحقیق را از بی‌اعتبار بودنش آگاه سازند تا مطالب باطل آن به فضای علم و فرهنگ راه نیابد و این فضای مقدّس را آلوده نسازد.

اقوال علماء در علم امام

اختلاف‌نظر شدید علماء دربارهٔ علم امام

بین نظرهای علماء دربارهٔ علم امام اختلاف شدیدی وجود دارد که به‌هیچ‌وجه جمع بین آنها ممکن نیست و ما به بعضی از اظهارنظرهای علماء در این باره اشاره می‌کنیم:

۱ ـ مرحوم شیخ محمّدحسین مظفّر می‌گوید:

«امام علم حضوری به همهٔ جزئّیات حوادث ـ حتّی به وقت قیامت ـ دارد و امام همان‌طور که در خانهٔ خود نشسته است به علم حضوری می‌داند که فلان شخص مشغول دزدی و فلان شخص مشغول زنا و فلان شخص مشغول قتل نفس و فلان شخص مشغول احسان به یتیم و فلان شخص مشغول خواندن قرآن است؛ و امام حتی وقت قیامت و تعداد قطرات باران و زمان و مکان باریدن آن و اوصاف بچه‌هایی که در شکم‌های مادرانشان هستند به علم حضوری می‌داند و همهٔ چیزهایی که اخبار می‌گوید علم آنها مختص به خداست، و از جمله پنج چیزی که در آیهٔ آخر سورهٔ لقمان ذکر شده است، امام آنها را به علم حضوری می‌داند؛ و به علم حضوری می‌داند که فلان پنیر در دکّان فلان شخص نجس است و فلان تخم‌مرغ غصب است و فلان شخص که با شخص

دیگری در ملکیّت فلان گوسفند اختلاف دارند در ادّعای خود دروغ می‌گوید و خلاصه این که امام به همهٔ حوادث گذشته و آینده و به همهٔ موضوعات خارجی ـ بدون استثناء ـ علم حضوری دارد.»[۱]

ولی در مقابلِ مرحوم مظفّر، مرحوم آشتیانی، فقیه معروف، در «کتاب‌القضأ» می‌گوید: «بعضی از اهل ضلالت گفته‌اند: «امام علم حضوری به همهٔ افعال مردم دارد و به علم غیب حضوری می‌داند کدام مدّعی در ادّعای خود راست می‌گوید و کدام مدّعی دروغ می‌گوید.»[۲]

می‌بینیم که فاصله و اختلاف بین نظر این دو عالم دربارهٔ علم امام به اندازه‌ای زیاد است که یکی دیگری را از اهل ضلالت می‌داند! و جمع بین این دو نظر هرگز ممکن نیست.

۲ ـ مرحوم آیة‌الله سیّدابوالحسن رفیعی قزوینی نوشته‌اند:

«... امام قبل از وصول به مقام امامت، و ولایت واجب است احاطه به تمام معقولات و مدرکات را دارا باشد وگرنه وصول به مقام ولایت و امامت قبل از احاطهٔ تمام به معقولات و حوادث، طفرهٔ عقلیّه خواهد بود و طفرهٔ عقلیّه مثل حسیّه محال عقلی است...»[۳]

به عقیدهٔ ایشان امام پیش از آن که امام شود لازم است احاطهٔ کامل به همهٔ معقولات و همهٔ **ماکان** و **مایکون** و **ماهوکائن** تا روز قیامت داشته باشد؛ یعنی شرط امامت امام اینست که پیش از رسیدن به امامت همهٔ حوادث گذشته و آینده و حال را بداند و از همهٔ امور غیبی و همهٔ آنچه قابل درک است آگاه باشد؛ و اگر پیش از رسیدن به امامت از همهٔ

---

۱ ـ کتاب «علم الامام» از مرحوم شیخ محمّدحسین مظفّر. کتاب نامبرده که در سال ۱۳۸۳ هجری قمری در نجف چاپ شده دارای هشتاد و چهار صفحه است و هدف اصلی آن این است که ثابت کند امام به همه چیز ـ حتّی به چیزهایی که در اخبار آمده است که آنها را غیر از خدا هیچ‌کس نمی‌داند ـ علم حضوری دارد و در دانستن آنها با خدا شریک است.

۲ ـ کتاب القضاء ص ۵۱. این کتاب از آیةالله میرزا محمّدحسن آشتیانی است.

۳ ـ این قسمتی است از مکتوبی که ایشان در پاسخ بعضی از اهل منبر قم نوشته‌اند.

امور غیبی و همهٔ جزئیّات حوادث گذشته و حال و آینده آگاه نباشد، ممکن نیست به امامت برسد.»

ولی در مقابلِ نظر آیةالله رفیعی، علّامهٔ مجلسی می‌فرماید: «امام پس از رسیدن به مقام امامت بسیاری از چیزها را نمی‌داند و به تدریج به علمش افزوده می‌شود و در راه تکمیل معلومات خویش پیش می‌رود.»[۱]

می‌بینیم که فاصله و اختلاف بین نظر این دو عالم چقدر زیاد است که یکی می‌گوید امام پیش از امامتش باید همه چیز را بدون استثناء بداند وگرنه محال است به امامت برسد، ولی دیگری می‌گوید امام حتی پس از آن که به امامت می‌رسد بسیاری از چیزها را نمی‌داند و کم کم به علم او افزوده می‌شود، و معلوم است که جمع بین این دو نظر به هیچ وجه ممکن نیست.

۳ ـ سیّدابوالفضل نبوی قمی، در کتاب «اُمَراء هستی» و سیّدمحمّدعلی کاظمینی بروجردی در کتاب «جواهرالولایة» می‌نویسند: «علم امام نامتناهی و لایَتَغیّر است».[۲]

معنای این عبارت اینست که امام به طور نامحدود از همهٔ امور غیبی و همهٔ حوادث گذشته و حال و آینده آگاه است و ممکن نیست علمش تغییر کند و مثلاً اوّل به امانت و درستکاری فلان حاکمی که او را نصب کرده است اطمینان داشته باشد و پس از آن که آن حاکم در بیت‌المال خیانت می‌کند اطمینان امام تغییر کند و تبدیل به سوءظنّ شود، چنین تغییری در علم امام ممکن نیست.

ولی در مقابلِ این نظر مرحوم شیخ مفید ـ رضوان‌الله‌علیه در مسائل عکُبریّه می‌فرماید:

«... هرگز علمای شیعه اجماع نکرده‌اند که امام همهٔ حوادث آینده را بدون استثناء می‌داند و اگر کسی بگوید امام همهٔ حوادث را بدون استثناء می‌داند، این را قبول نداریم و گویندهٔ آن را تصدیق نمی‌کنیم...»[۳]

---

۱ ـ بحار چاپ جدید جلد ۲۶ ص ۲۱.
۲ ـ اُمَراء هستی ص ۲۲۴ و جواهرالولایة ص ۳۱۲.
۳ ـ بحار چاپ جدید جلد ۴۲ ص ۲۵۷.

می‌بینیم که بین نظر دو عالم نامبرده و نظر شیخ مفید اختلاف تا چه اندازه است که یک نظر می‌گوید علم امام نامتناهی است و مثل علم خدا حدّ و اندازه نـدارد و نـظر دیگری می‌گوید اگر کسی بگوید امام همهٔ حوادث آینده را بی‌استثنا می‌داند این را قبول نداریم و علمای شیعه هرگز بر چنین مطلبی اجماع نکرده‌اند. بدیهی است که جمع بین این دو نظر امکان ندارد.

دو جریان فکری متضاد

از این چند اظهارنظری که دربارهٔ علم امام نقل کردیم روشن می‌شود کـه در ایـن مسأله دو جریان فکری و اعتقادی کاملاً متضادّ بین علمای شیعه وجود دارد که یکی در طرف افراط قرار دارد و صاحبان آن می‌گویند: امام قبل از امامتش باید به همهٔ امـور غیبی احاطه داشته باشد و می‌گویند: امام حتّی چیزهایی را که اخبار می‌گوید: آنها را غیرخدا هیچ‌کس نمی‌داند با علم غیب حـضوری مـی‌دانـد، و مـی‌گویند: عـلم امـام غیرمتناهی است و جریان فکری دیگر یک جـریان مـعتدلی است کـه صـاحبان آن می‌گویند: امام هرگز از همهٔ غیب آگاه نیست بلکه علم غیب امام اندازهٔ معیّنی دارد که بیش از آن نمی‌داند و معلوم است که بین این دو جریان فکری هیچ‌گونه توافقی امکان ندارد.

ضمناً باید دانست که صاحبان فکر معتدل می‌گویند: داشتن علم غیب شرط امامت امام نیست، بدین شرح:

۱ ـ شیخ مفید طاب ثراه می‌فرماید: ائمّه علیهم‌السلام گاهی از مافی‌الضمیر مردم خبر می‌دادند و بعضی از حوادث را پیش از وقوع آنها می‌دانستند ولی این اطلاع از ضمیر بعضی از مردم و بعضی از حوادث آینده شرط امامت ائمّه نیست (اوائل‌المقالات، ص ۳۸).

۲ ـ سیّدِ مرتضی رحمه‌الله در (شافی ص ۱۸۸ می‌فرماید: معاذالله که ما بگوئیم: واجب است امام همهٔ علوم را بداند آری علومی را که لازمهٔ زمامداری است و نیز احکام شرعی را

باید بداند ولی علم غیب نه لازمۀ زمامداری است و نه مربوط به احکام شرعی است پس لازم نیست امام غیب بداند (الشّیعة و التّشیع از محمدجواد مغنّیه، ص ۴۲).

۳ ـ شیخ طوسی طاب ثراه می‌فرماید: ما لازم نمی‌دانیم امام غیر از احکام، چیزهای دیگر را که مربوط به احکام شرعی نیست بداند (تلخیص‌الشّافی، جزء اول، ص ۲۵۲).

۴ ـ ابن شهرآشوب می‌فرماید: پیغمبر و امام، واجب است علوم دین را بدانند ولی لازم نیست علم غیب داشته باشند و ماکان و یکون را بدانند (متشابه‌القرآن و مختلفه جزء اول، ص ۲۱۱).

این عدّه از علما می‌گویند: داشتن علم غیب شرط امامت امام نیست در حالی‌که آیةالله رفیعی قزوینی می‌گوید: شرط امامت امام اینست که قبل از امامت به همۀ امور غیبی و همۀ حوادث از راه علم غیب احاطه داشته باشد وگرنه محال است امام شود. ببین تفاوت بین این دو از نظر از کجاست تا به‌کجا؟

منشأ این دو نظر متضادّ چیست؟

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که منشأ این دو نظر متضادّ چیست؟ این علماء که می‌خواهند نظر اسلام را دربارۀ علم امام بیان کنند، چگونه از دلیل‌های اسلامی دو نظر متضادّ به دست آورده‌اند؛ آن هم تضادّی به این اندازه شدید که یکی می‌گوید امام قبل از رسیدن به امامت باید همۀ امور غیبی را بداند و دیگری می‌گوید امام حتّی بعد از رسیدن به امامت هم بسیاری از چیزها را نمی‌داند. یکی می‌گوید امام علم غیب حضوری بـه همۀ اعمال مردم و همۀ اموری که پشت پردۀ غیب است دارد و دیگری می‌گوید اگر کسی عقیده داشته باشد که امام با علم غیب حضوری همۀ اعمال مـخفیانۀ مـردم را می‌داند، از اهل ضلالت است.

پاسخ این سؤال اینست که در جوّ اسلامی اخباری که مشتمل بر غلوّ دربارۀ ائمّه‌علیهم‌السلام است از طرف گروه‌های مختلفی جعل و منتشر شد که این اخبار در مقابل دلیـل‌های

اصیل اسلامی در مورد علم پیغمبر و امام قرار گرفت و یک جریان فکری افراطی در مقابل جریان فکری اصیل اسلامی دربارۀ علم پیغمبر و امام به وجود آورد.

این اخبار جعلی بعضی به دست دوستان نادان و بعضی به دست دشمنان دانا و بعضی به دست عشرت‌طلبان اِباحی ساخته و منتشر شد و مجموعاً به هم پیوست و یک زمینه و بستر فکری به وجود آورد و با این که ائمّه علیهم‌السلام شدیداً با اخبار مشتمل بر غلّو مبارزه می‌کردند، باز هم این اخبار جعلی در جوّ اسلامی جا باز کرد و یک جریان فکری افراطی در مورد پیغمبر و امام ایجاد نمود که قرن‌ها استمرار یافت و هنوز هم ادامه دارد، و نشر این اخبار جعلیِ ـ مشتمل بر غلّو ـ به طوری گسترده و فراوان بود که به دست عوامل نفوذی حتّی در کتاب‌های حدیث اصحاب ائمّه علیهم‌السلام نیز راه یافت و بعضی از آنها از این طریق وارد اصول کافی هم شد و به عنوان پشتوانۀ جریان فکری افراطی مورد استناد قرار گرفت که هنوز هم ادامه دارد.

یک نمونه از اخبار جعلی:

یکی از این اخبار جعلی که در به وجود آوردن تفکّر غلّوآمیز دربارۀ ائمّه علیهم‌السلام نقش مؤثری داشته، خبری است که در اصول کافی بدین صورت از قول امام صادق علیه‌السلام نقل کرده‌اند که: «**اَیُّ اِمٰامٍ لٰایَعْلَمُ مایُصیبِهُ وَاِلٰی مٰایَصیرُ فَلَیْسَ ذٰلِکَ بحجّةٍ لله عَلٰی خَلْقِه**».[1] یعنی هر امامی که نداند چه خیر و شرّی به او می‌رسد و به سوی چه سرنوشتی می‌رود، وی حجّت خدا بر خلقش نخواهد بود.

یکی از راویان این حدیث، عبدالله بن قاسم حضرمی است که نجاشی ـ طاب ثراه ـ دربارۀ او می‌نویسد: «**عبدالله بن القاسم الحضرمی المعروف بالبَطَل کذّابٌ غالٍ یروی عن الغُلاة لاخیر فیه ولٰایُعتَدُّ بروایته له کتاب یرویه عنه جماعةٌ.**»[2]

---

۱ ـ اصول کافی جلد ۱ ص ۲۵۸ و بصائرالدّرجات ص ۵۰۴.
۲ ـ رجال نجاشی ص ۱٦۷.

یعنی عبدالله بن قاسم حضرمی معروف به «بَطَل» فردی کذّاب و غالی مذهب است و از افراد غالی نقل حدیث می‌کند؛ هیچ خیری در او نیست و بـه روایت وی نـمی‌توان اعتماد کرد، او کتابی دارد که جماعتی آن را از وی روایت مـی‌کنند. و شـیخ طـوسی می‌فرماید: «او واقفی بوده است»[۱] و بنابراین او از دشمنان حضرت امام رضاعليه‌السلام نیز محسوب می‌شود که منکر امامت او بوده است.

این حدیث که در نیمهٔ دوّم قرن دوّم هجری به دست این مرد کذّاب، عبدالله بن قاسم حضرمی، در کتاب او نوشته شده است از آن زمان تا حال بیش از دوازده قرن است که از این کتاب به آن کتاب منتقل می‌شود و برای اثبات وسعت علم امام بـه آن اسـتناد می‌گردد در حالی که راوی آن مردی غالی مذهب و کذّاب است.

به مقتضای این حدیث باید گفت: حضرت علیعليه‌السلام در جنگ صفیّن امید نـداشـته است که بر معاویه پیروز شود و می‌دانسته است سرانجام این جنگ تحمیل آتش بس کذایی و شکست امام و تحمیل حَکَمیَّت کذایی و پیدایش خوارج خواهد بود و عاقبت، یکی از آنان وی را در مسجد کوفه ترور خواهد کرد.

و نیز باید گفت: حضرت امام حسنعليه‌السلام وقتی که چهل هزار نیروی رزمـی را بـرای سرکوبی معاویه حرکت داد امید نداشته است که بر معاویه پیروز شود؛ و می‌دانسته است سرانجام به علّت خیانت یارانش و اخـتلاف و پـراکـندگی نـیروها، صـلحی تـلخ و غیرعادلانه بر او تحمیل خواهد شد؛ و نیز آن امام می‌دانسته است که آن تـروریست منافق در ساباط مدائن قصد حمله به او را دارد و با این وصف از آن پیشگیری نکرد تا آن نانجیب به وی ضربت بزند و امام بیمار و بستری شود؛ و نیز امام می‌دانسته است در آن ظرف شیر سم ریخته‌اند و با این وصف شیر مسموم را نوشید و به دنبال آن بیمار و بستری شد و سرانجام از شدّت مسمومیّت درگذشت.

و نیز باید گفت: امام حسینعليه‌السلام وقتی که از مکّه به سوی کوفه حرکت کرد امیدوار

---

۱ - رجال شیخ طوسی ص ۳۵۷ شمارهٔ ۵۰.

نبود که در کوفه استقرار یابد و حکومت تشکیل دهد و می‌دانست او را محاصرهٔ نظامی می‌کنند و نمی‌گذارند آزادانه به کوفه برود و از برگشتن او نیز جلوگیری می‌شود و سرانجام با یک حملهٔ نظامی امام را با شمشیر ظلم و استبداد می‌کشند.

و نیز باید گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله در جنگ اُحُد امیدوار نبود که بر دشمن پیروز شود بلکه می‌دانست اصحابش برخلاف دستور او موضع خود را ـ در تپّهٔ عینین ـ رها می‌کنند و دشمن آن تپّه را دور می‌زند و از پشت به نیروهای اسلام حمله می‌کند و آنها را به سختی شکست می‌دهد و سرانجام خود آن حضرت از ناحیهٔ صورت سخت ضربت می‌خورد و با صورت خون‌آلود به زمین می‌افتد؛ و سرانجام نه تنها نیروهای اسلام پیروز نمی‌شوند بلکه سنگین‌ترین شکست را متحمّل می‌شوند.

استدلال علماء به حدیث غالی کذّاب:

گروهی از علماء و صاحبان قلم به حدیث نامبرده، که دانستیم راوی آن فردی کذّاب و فاسدالعقیده است، استدلال کرده و با استناد به آن گفته‌اند: رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌دانست گوشتی که آن زن یهودی برای پذیرایی او تهیّه کرده بود مسموم است و آن را خورد و مسموم شد؛ و امام حسن علیه السلام می‌دانست آن شیر مسموم است و آن را نوشید و مسموم شد؛ و امام حسین علیه السلام می‌دانست در این سفر کشته می‌شود و دانسته خود را به کشتن داد. مرحوم شیخ محمّدحسین مظفّر در پاسخ کسانی که می‌گویند اگر امام بداند فلان غذا یا شیر مسموم است و یا فلان سفر صد در صد خطر قتل دارد، آن چیز مسموم را نمی‌خورد و اقدام به فلان سفر نمی‌کند و خود را عمداً به کشتن نمی‌دهد، در پاسخ این کسان می‌گوید: «وَامّاانّهم لایَعلمُونَ بما یَجری عَلَیهم وَلَوعَلِموا لَمْ یُقدمُو الا نَّه مَن الالقاءِ فی التّهلکُة فَهُو یُنافی صَریحَ الاخْبارِ عَنهُم فی هٰذاالشّأنِ وَانّهم اقدموا علی علمٍ و یقینٍ، فَهٰذاالصّادقُ عَلَیه السّلام یقولُ: اَیُّ اِمامٍ لایَعلم مایُصیبُه وَالی مایَصیرُ فَلَیسَ ذلک بحجّة للهِ عَلی خَلقِه» (۱)

۱ ـ کتاب علم الامام از شیخ محمّدحسین مظفّر ص ۵۳.

یعنی اگر کسی بگوید ائمه علیهم السلام نمی‌دانسته‌اند چه به سرشان می‌آید و اگر می‌دانستند، اقدام نمی‌کردند (و مثلاً سمّ نمی‌خوردند) چون این خود را به مهلکه انداختن است، این سخن با اخبار ائمّه علیهم السلام منافات دارد زیرا اخبار صریحاً دلالت دارد که ائمّه علیهم السلام با علم و یقین اقدام کرده (و مثلاً سمّ خورده و یا خود را به کشتن داده‌اند) این امام صادق علیه السلام است که می‌گوید: «هر امامی که نداند چه خیر و شرّی به او می‌رسد و به سوی چه سرنوشتی می‌رود، او حجّت خدا بر خلقش نخواهد بود.»

مرحوم مظفّر نمی‌گوید: «اگر پیغمبر یا امام دانسته سمّ بخورند، خود را عمداً به مهلکه نینداخته‌اند» و نمی‌گوید: «من قبول ندارم که خود را دانسته به مهلکه انداختن به حکم عقل محکوم می‌باشد» و نمی‌گوید: آیهٔ: «لاتُلقُوا بایدْیکُم اِلی التَّهلکَة» [1] که می‌گوید: عمداً خود را به مهلکه نیندازید. این حکم عقل را تأیید نمی‌کند، و نمی‌گوید: «این حکم عقل نیست که اگر پیغمبر یا امام بدانند فلان چیز مسموم است، نمی‌خورند و خود را به مهلکه نمی‌اندازند» بلکه می‌گوید: چون اخبار صریحاً گفته است پیغمبر و امام دانسته سمّ می‌خورند ما باید بپذیریم، آن گاه برای این که ثابت کند اخبار صریحاً می‌گوید پیغمبر و امام دانسته سمّ می‌خورند به حدیث آن کذّاب فاسدالعقیده، عبدالله بن قاسم حَضرمی، استدلال می‌کند و حدیث این‌راوی کذّاب را بااطمینان خاطر به امام صادق علیه السلام نسبت می‌دهد!

اینجاست که باید گفت: این یکی از مظلومیّت‌های گوناگون امام صادق علیه السلام است که به وسیلهٔ دوستان آن حضرت احادیث ضدّ قرآنِ افراد کذّاب و فاسد به وی نسبت داده می‌شود و به عنوان یک عقیده، که مورد تأیید امام صادق علیه السلام است، به دیگران القاء می‌گردد!

این موجب تعجّب است که در جوّ علمی حوزه‌های تدریس و تحقیق که جوّ تعقّل و تفکّر و جوّ برانگیختن دفائن عقول است، چگونه عقل فلج می‌شود و تعقّل تعطیل

---

۱ - سورهٔ بقره آیهٔ ۱۹۵.

می‌گردد و حکم عقل محکوم شناخته می‌شود و آیهٔ قرآن که حکم عقل را تأیید می‌کند به فراموشی سپرده می‌شود و تعبّد به حدیث یک راوی غالی کذّاب جای حکم عقل و قرآن را می‌گیرد!

اینجاست که باید گفت: غُلاة کذّاب تا حدّ زیادی موفق شده‌اند عقیدهٔ خـود را در قالب حدیث وارد کتاب‌های حدیثی کنند و آن را به صورت یک جریان فکری وارد جامعهٔ شیعه سازند و این جریان فکری را در مقابل جریان فکری اصیل اسلامی و به موازات آن پیش ببرند و امتداد و گسترش دهند تا آنجا که حدیث یک غالی کذّابی مانند عبدالله بن قاسم حَضرمی وارد اصول کافی می‌شود و قرن‌ها مورد استناد قشری از علماء و صاحبان قلم قرار می‌گیرد و محتوای آن را مبنای اعتقادی خود در مورد علم امام قرار می‌دهند در حالی که آیات قرآن و اخبار معتبر برخلاف آن دلالت دارد!

مرحوم مظفّر تنها نیست:

مرحوم مظفّر در استناد به حدیث این غالی کذّاب تنها نیست بلکه این حـدیث از زمان تألیف کتاب کافی تاکنون پیوسته مورد استناد بوده است، و ما در اینجا نام گروهی راکه در عصر حاضر به حدیث مزبور استناد کرده‌اند همراه نام مرحوم مظفّر می‌آوریم:

۱- شیخ محمّدحسین مظفّر در کتاب «علم الامام» ص ۵۳.

۲- سیداحمد فهری زنجانی در کتاب «سالار شهیدان» ص ۲۳۶.

۳- سیدمحمّد مهدی مرتضوی لنگرودی در کتاب «یک تحقیق عمیق‌تر» ص ۵۴.

۴- محمدحسین اشعری و حسین کریمی و سیّدحسن آل طٰهٰ در کتاب «یک بررسی مختصر» ص ۱۶.

۵- علی کاظمی در کتاب «راه سوّم» ص ۳۳.

۶- عطایی خراسانی در «ضمیمهٔ افسانهٔ کتاب» ص ۵۱۱.

۷- محمّدعلی انصاری قمی در کتاب «دفاع از حسین شهید» ص ۴۳.

۸- علی‌اکبر غفّاری در مقدّمهٔ کتاب «بررسی تاریخ عاشورا» ص ۳۰.
۹- محمّدتقی مصباح یزدی در کتاب راهنماشناسی ص ۴۸۲.

این عدّه که نام بردیم در کتاب‌های نامبرده برای اثبات علم امام به حدیث یادشده، که از عبدالله بن قاسم حَضرمی کذّاب است، استناد کرده‌اند و بعضی از آنان برای این که ثابت کنند امام حسین علیه السلام دانسته خود را به کشتن داده است به حدیث بی‌اعتبار این دروغگوی بدسابقه تمسّک نموده‌اند!

و بدین گونه روشن می‌شود که غُلاة توانسته‌اند فکر خود را در قالب حدیث در مقابل فکر اصیل اسلامی در محیط اسلام مطرح کنند و امتداد و گسترش دهند و گروهی را به دنبال خود بکشانند تا آنجا که این فکر به صورت یک جریان درآید؛ و در موازات فکر اصیل اسلامی قرن‌ها بماند و حتی در نزد بعضی از صاحبان قلم به عنوان راقی‌ترین فکر شناخته شود!

حدیث مزبور با قرآن تضادّ دارد:

حدیث مزبور علاوه براین که راوی آن کذّاب و سندش بی‌اعتبار است، محتوای آن هم با قرآن کریم تضادّ دارد و پیشوایان دین فرموده‌اند: «هر حدیثی که با قرآن تضادّ دارد بی‌اعتبار است و باید دور انداخته شود.» در حدیثی که از حضرت امام رضا علیه السلام وارد شده است فرموده‌اند: «... لاتَقبلُوا عَلَینا خِلافَ القُرآنِ...»[۱] یعنی آن چه را به ما نسبت می‌دهند اگر مخالف قرآن است، قبول نکنید. و اینک ما دو نمونه از موارد اختلاف و تضادّ حدیث مزبور را با قرآن کریم ذکر می‌کنیم:

نمونهٔ اوّل:

در قرآن مجید آمده است: «قُلْ ماکُنتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَماأَدْری مایُفْعَلُ بی وَلابِکُمْ...»[۲]

---

۱ - رجال کشی ص ۲۲۴ چاپ دانشگاه مشهد.
۲ - سورهٔ احقاف آیهٔ ۹.

یعنی ای پیغمبر! به مردم بگو! من اوّلین پیغمبر نیستم و من نمی‌دانم چه بر من خواهد گذشت و نمی‌دانم چه بر شما خواهد گذشت.

این آیهٔ شریفه صریحاً می‌گوید رسول خدا صلی الله علیه و آله نمی‌داند چه بر او خواهد گذشت و چه خیر و شری به او خواهد رسید ولی حدیث مزبور می‌گوید هر امامی که نداند چه خیر و شرّی به او می‌رسد او حجّت خدا نخواهد بود یعنی شرط امامت امام اینست که همهٔ جزئیّات سرنوشت خود و آنچه را به او خواهد رسید چه خیر و چه شرّ دقیقاً بداند؛ و تضادّ بین این آیه و حدیث مزبور آن قدر واضح است که احتیاج به توضیح ندارد. ولی کسانی که به حدیث مزبور استناد کرده‌اند تا ثابت کنند امام حسین علیه السلام دانسته خود را به کشتن داد توجّه به این تضادّ بین آیه و حدیث نکرده‌اند، توجّه نکرده‌اند که آیهٔ شریفه می‌گوید: پیغمبر اکرم از همهٔ جزئیّات سرنوشت خود و خیر و شرّی که به او خواهد رسید آگاه نیست، در حالی که حدیث مزبور می‌گوید: شرط امامت امام اینست که از همهٔ جزئیّات سرنوشت خود و هر خیر و شرّی که به او خواهد رسید آگاه باشد وگرنه او امام و حجّت خدا نخواهد بود، و معلوم است که مقام امام از مقام پیغمبر اکرم بالاتر نیست پس به مقتضای حدیث مزبور شرط پیغمبری پیغمبر صلی الله علیه و آله اینست که از همهٔ جزئیّات سرنوشت خود و هر خیر و شرّی که به او خواهد رسید آگاه باشد در حالی که آیهٔ شریفه می‌گوید پیغمبر اکرم از همهٔ جزئیّات سرنوشت خود و هرچه بر او خواهد گذشت به‌طور دقیق آگاه نیست؛ و این تضادّ آشکاری است بین آیهٔ شریفه و حدیث مزبور و پیشوایان دین فرموده‌اند: هر حدیثی که مخالف قرآن باشد مردود است» ولی کسانی که حدیث مزبور را دلیل بر این گرفته‌اند که امام حسین علیه السلام دانسته خود را به کشتن داد به این تضادّ آشکاری که بین حدیث مزبور و قرآن کریم وجود دارد توجّه نکرده‌اند وگرنه چنین نمی‌گفتند.

نمونهٔ دوّم:

در قرآن کریم آمده است: «**قُل: لااَمْلکُ لِنفسی نفعاً ولاضرّاً الّاماشاءَاللهُ ولوکنت اعلم**

الغیب لاستکثرت من الخیر و مامسَّنی السُّوءُ ان اَنَا الاَّنذیرٌ و بشیرٌ لقوم یؤمنونَ.»[۱]

یعنی تو ای پیغمبر! به مردم بگو، من مالک هیچ سود و زیانی برای خودم نیستم مگر آنچه خدا بخواهد و اگر من همهٔ غیب را می‌دانستم، جلب خیر بیشتری می‌کردم و هیچ حادثهٔ ناراحت کننده‌ای به من نمی‌رسید. من نیستم مگر انذار کننده و بشارت‌دهنده برای مردمی که ایمان می‌آورند.

این بخش از آیهٔ شریفه: «**وَلَو کُنتُ اَعْلمُ الغیبَ لاستکثرتُ من الاخیر و ما مسَّنی السُّؤءُ**» مشتمل بر دو قیاس استثنایی است و صورت قیاس اوّل اینست:

«اگر من از همهٔ غیب آگاه بودم، خیر بیشتری جلب می‌کردم ولی می‌بینید که جلب خیر بیشتری نمی‌کنم پس در هر موردی که جلب خیر بیشتری نمی‌کنم غیب نمی‌دانم»

و صورت قیاس دوّم اینست:

«اگر من از همهٔ غیب آگاه بودم، حادثهٔ ناراحت کننده‌ای به من نمی‌رسید ولی می‌بینید که حوادث ناراحت‌کننده به من می‌رسد پس در هر موردی که حادثهٔ ناراحت کننده‌ای به من می‌رسد غیب نمی‌دانم».

ما در اینجا دربارهٔ قیاس دوم به تفصیل بحث می‌کنیم:

کلمهٔ «سُوء» را که در آیهٔ شریفه آمده است به حادثهٔ ناراحت کننده ترجمه کردیم چون راغب در مفردات در معنای این کلمه می‌گوید: «**السّوءُ کلّ مایَغمُّ الانسانَ من الأُمور الدّنیویّة والاخرویّة و من الاحوال النّفسیّة والبدنیّة والخارجة من فواتِ مالٍ و جاهٍ و فقد حَمیمٍ**»[۲]

یعنی «سُوء» هر امری است که انسان را غمگین و ناراحت کند چه از امور دنیوی باشد و چه اُخروی، چه از احوال مربوط به نفس یا بدن باشد و یا خارج از نفس و بدن مانند از دست رفتن مال یا آبرو و یا فقدان دوست.

---

۱ ـ سورهٔ اعراف آیه ۱۸۸.

۲ ـ مفردات راغب اصفهانی ص ۲۵۲.

آیهٔ شریفه می‌خواهد بگوید: هرجا که «سُوء» به رسـول خـدا مـی‌رسد، او غـیب نمی‌داند زیرا اگر غیب می‌دانست، از «سُوء» جلوگیری می‌کرد که به او نرسد. مثلاً آنجا که رسول اکرمﷺ دستش را روی سنگی مـی‌گذارد و عـقربی دست آن حـضرت را می‌گزد[۱] از وجود عقرب آگاه نیست وگرنه دستش را روی سـنگ نـمی‌گذاشت تـا عقرب دست او را نگزد و سوء و ناراحتی به وی نرسد چون این فطری هر انسان است که اگر بتواند، جلو آسیب را می‌گیرد تا دچار آن نشود.

و نیز آنجا که رسول خداﷺ گوشت مسمومی را، که آن زن یهودی برای پذیرایی آن حضرت مهیّا کرده بود، می‌خورد و مسموم و ناراحت می‌شود[۲] از مسـموم بـودن آن گوشت آگاه نیست وگرنه آن گوشت را نمی‌خورد تا مسموم و ناراحت نشود. و نیز آنجا که رسول اکرمﷺ در جنگ اُحُد پنجاه نفر تیرانداز را روی تپّهٔ عَینین مستقرّ کرد که اگر دشمن خواست آن تپّه را دور بزند و از پشت حمله کند، جلو او را با تیراندازی بگیرند ولی پس از شروع جنگ اکثریّت آن پنجاه نفر برخلاف دستور آن حضرت موضع خود را رها کردند و دشمن آن تپّه را دور زد و از پشت به لشکر اسلام حمله کرد و آن شکست سخت را به نیروی اسلام وارد ساخت که هفتاد نفر از مسلمانان شهید شدند و پیغمبر اکرمﷺ به سختی آسیب دید و دندانش شکست. و حلقهٔ آهـنین بـند کـلاه خـود در استخوان گونه‌اش فرو رفت و با صورت خون‌آلود در یکی از گودال‌هایی که دشـمن تعبیه کرده بود، افتاد.[۳] در اینجا اگر رسول اکرمﷺ قبلاً می‌دانست که اکثریّت آن پنجاه نفر موضع خود را رها می‌کنند، افراد دیگری را به جای آنان می‌گماشت و یا فکر دیگری می‌کرد و از دور زدن دشمن و حمله کردن از پشت جلوگیری می‌نمود تا چنین ناراحتی و سوئی به او نرسد و این تعداد از نیروهای اسلام از دست نرود.

این سه حادثه‌ای که ذکر شد، از مصداق‌های مسّ سـوء و آسـیب دیـدن پـیغمبر

---

۱ - وسایل الشیعه جلد ۹ ص ١٦٦.
۲ - تاریخ طبری جلد ۲ ص ۳۰۳.
۳ - تاریخ طبری جلد ۲ ص ۱۹۸ و مغازی واقدی جلد ۱ ص ۲۴۴.

اکرمﷺ است که آیهٔ شریفه می‌گوید: «هرجا آن حضرت آسیب می‌بیند و سوئی به او می‌رسد غیب نمی‌داند.»

ولی حدیث مورد بحث می‌گوید: «امام باید هر حادثه‌ای را که بر او وارد می‌شود از پیش بداند وگرنه امام نیست» و این تضادّ آشکاری است بین قرآن کریم و حدیث مورد بحث که راوی آن عبدالله بن قاسم حَضرمی کذّاب است؛ و این بود نمونهٔ دوم از تضادّ بین قرآن و حدیث مزبور.

بدیهی است کسانی که برای اثبات علم غیب امام به حدیث مزبور تمسّک می‌کنند باید قبلاً به این تضادّ آشکاری که بین این حدیث و قرآن کریم موجود است توجّه کنند و آن‌گاه به این دستور ائمّه‌علیهم‌السلام که فرموده‌اند حدیث مخالف قرآن را قبول نکنید، بنگرند و از تمسّک به حدیث مزبور خودداری نمایند.

نظر صاحب‌المیزان:

صاحب‌المیزان ـ رضوان‌الله‌علیه مضمون حدیث کذّاب مزبور را قبول دارند که پیغمبر و امام به علم غیب می‌دانند در آینده چه خیر و شرّی به آنان خواهد رسید و به سوی چه سرنوشتی پیش خواهند رفت؛ و مثلاً رسول خداﷺ می‌داند آن گوشت مسموم است و آن را می‌خورد و امام حسن‌علیه‌السلام به علم غیب می‌داند که آن شیر مسموم است و آن را می‌نوشد؛ و حضرت علی‌علیه‌السلام به علم غیب می‌داند که ابن ملجم برای کشتن او کمین کرده است و به سوی کشته شدن می‌رود؛ و امام حسین‌علیه‌السلام به علم غیب می‌داند در فلان روز او را در کربلا می‌کشند و به سوی کشته شدن می‌رود، و خلاصه پیغمبر و امام به علم غیب از همهٔ جزئیّات حوادث آینده و همهٔ حقایق اشیاء آگاهند و هیچ امری از امور از آنان پوشیده نیست. ایشان دراین‌باره می‌فرمایند:

«... تظافَرَت الاخبارُ من طُرُق ائمّة اهل البیت انَّ الله سُبحانه علّم النّبیﷺ والائمّةعلیهم‌السلام عِلْمَ کلّ

شیءٍ...»[۱] یعنی اخبار فراوانی از ائمّه علیهم السلام وارد شده است که خداوند علم همه چیز را به پیغمبر و ائمّه علیهم السلام آموخته است.

معظّم‌له سپس به این اشکال اشاره می‌کنند که اگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌دانست آن گوشت مسموم است، چرا آن را خورد[۲] و خویش را عمداً به مهلکه انداخت؛ و همچنین حضرت علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام چرا از خطر قطعی پیشگیری نکردند و امام حسین علیه السلام با این که می‌دانست در سفر عراق کشته می‌شود چرا از رفتن به این سفر اجتناب نکرد؟ و بالاخره چرا این دو امام خود را عمداً به مهلکه انداختند با اینکه این کار حرام است؟

آن گاه ایشان برای پاسخ گویی به این اشکال بیان مفصّلی دارند که محصولش اینست: «اگر پیغمبر و امام علم عادی به خطر داشته باشند، ممکن است از آن پیشگیری کنند و به مهلکه نیفتند ولی چون علم پیغمبر و امام علم لدنّی و موهبتی است این علم لدّنی نمی‌تواند از وقوع خطر جلوگیری کند.

مثلاً پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به علم عادی می‌داند که آن گوشت مسموم نیست و از این رو آن را می‌خورد و از طرفی یک علم لدنّی دارد به این که این گوشت مسموم است[۳] و علم لدنّی دیگری دارد به این که این گوشت مسموم را خواهد خورد و مسموم خواهد شد؛ و این علم لدنّی آن حضرت به مسموم بودن گوشت نمی‌تواند جلوی خوردن آن را بگیرد زیرا فرض اینست که او علم دارد به این که گوشت مسموم را حتماً خواهد خورد چون علّت تامّهٔ آن موجود خواهد شد و علّت تامّهٔ آن که موجود شود، خوردن گوشت مسموم حتمی است و جلوی آن را نمی‌توان گرفت.

رسول خدا صلی الله علیه و آله به علم غیب می‌داند که آن زن یهودی آن گوشت را مسموم می‌کند و

---

۱ ـ المیزان جلد ۱۸ ص ۲۰۷.

۲ ـ خوردن گوشت مسموم را ما از باب مثال آوردیم چون سخن المیزان شامل آن هم می‌شود.

۳ ـ مثال گوشت مسموم را ما ذکر کردیم چون از مصادیق سخن المیزان است و ما این مثال را انتخاب کردیم چون برمبنای آن بهتر می‌توان مطالب را توضیح داد و تا آخر بحث همین مثال تکرار می‌شود.

از وی دعوت می‌نماید و او دعوت را می‌پذیرد و به اختیار خود گوشت را، که به علم عادی می‌داند مسموم نیست و به علم غیب می‌داند مسموم است، می‌خورد و مسموم می‌شود و این علم غیب پیغمبر صلی الله علیه و آله به مسموم بودن گوشت سبب نمی‌شود که علم عادی او به مسموم نبودن آن از بین برود و چون علم عادی دارد که گوشت سالم است آن را می‌خورد پس علم عادی وی به سالم بودن گوشت در سلسلهٔ علل خوردن آن واقع می‌شود؛ یعنی چون علم عادی دارد که گوشت سالم است اراده می‌کند آن را بخورد و با اختیار خود گوشت را می‌خورد و معلوم است که وقتی همهٔ مقدّمات و علل خوردن گوشت مسموم موجود شود خوردن آن حتمی و به صفت ضرورت است نه به صفت امکان و از این رو جلوی وقوع آن را نمی‌توان گرفت. بنابراین، علم غیب پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به مسموم بودن گوشت نمی‌تواند جلوی خوردن آن را بگیرد ولی اگر علم عادی داشته باشد به مسموم بودن گوشت این علم عادی مانع خوردن آن می‌شود و علم غیب به مسموم بودن گوشت، را نباید مانند علم عادی دانست، و خلاصه نسبت فعل پیغمبر صلی الله علیه و آله یعنی خوردن گوشت مسموم به ارادهٔ آن حضرت نسبت امکان است که اگر ارادهٔ خوردن کند، می‌خورد و اگر ارادهٔ نخوردن کند، نمی‌خورد ولی نسبت این فعل به علّت تامّهٔ آن نسبت ضرورت و حتمیّت است که نمی‌تواند واقع نشود چون علّت تامّهٔ آن موجود شده است؛ پس علم غیب پیغمبر به مسموم بودن گوشت نمی‌تواند جلوی خوردن آن را بگیرد.

از این جا روشن شد که علم غیب پیغمبر به خطر مسمومیّت نمی‌تواند جلوی وقوع آن را بگیرد و نظیر این مطلب قصّهٔ فرعونیان است که قرآن کریم می‌گوید: «وجحدوا بها واسْتَيْقَنَتها اَنْفُسُهُمْ...»[1] یعنی فرعونیان با این که یقین به حقانیّت آیات موسی علیه السلام داشتند آنها را انکار کردند، در اینجا فرعونیان علم داشتند که اگر آیات حضرت موسی را انکار کنند، به جهنّم می‌روند ولی علم آنان به خطر جهنّم نتوانست

۱ - سورهٔ نمل آیهٔ ۱۴.

جلوی انکارشان را بگیرد، و نظیر دیگرش کسی که در فضای بالا روی تیر ایستاده است و علم دارد که اگر سقوط کند، می‌میرد و به محض این که تصوّر سقوط می‌کند می‌افتد و می‌میرد، در این جا علم او به خطر مرگ جلوی سقوط او را نمی‌گیرد یعنی ارادهٔ عدم سقوط در او ایجاد نمی‌کند...»[۱]

ما در ارتباط با آنچه صاحب‌المیزان ـ رضوان‌الله‌علیه فرموده‌اند دربارهٔ چند مطلب بحث می‌کنیم:

مطلب اوّل:

معظّم‌له فرموده‌اند: «اخبار فراوانی وارد شده است که خداوند علم همه چیز را به طور نامحدود به پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمّه علیهم‌السلام آموخته است؛ بنابراین پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مسموم بودن آن گوشت را می‌داند و امام علی علیه‌السلام کمین کردن ابن ملجم را برای کشتن آن حضرت می‌داند و امام حسین علیه‌السلام کشته شدن خود را در سفر کوفه می‌داند و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به علم غیب شکست خود را در جنگ اُحُد از پیش می‌داند...»

چنان که معلوم است پایه و اساس ادّعای صاحب‌المیزان ـ طاب ثراه ـ اینست که اخبار مأثور از ائمّه علیهم‌السلام دلالت دارد که علم لدنّی پیغمبر و امام به طور نامحدود به همه چیز احاطه دارد، ولی ما پس از تتبّع وسیع در اخباری که مربوط به علم غیب پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمّه علیهم‌السلام است، حتی یک خبر هم نیافتیم که دلالت کند پیغمبر و امام علم غیب به همه چیز به طور نامحدود دارند بلکه اخباری را یافتیم که برعکس این مطلب دلالت دارد و می‌فهماند که علم غیب پیغمبر و امام حدّ و اندازهٔ معیّنی دارد که بیش از آن نمی‌دانند؛ و ما چند نمونه از این اخبار را در اینجا می‌آوریم:

نمونهٔ اول

در اصول کافی آمده است: «**عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی عن معمّر بن**

---

۱ ـ المیزان جلد ۱۸ ص ۲۰۸.

خلّاد قال: سأل اباالحسن عليه السلام رجل من اهل فارس فقال له: اتعلمون الغيب؟ فقال: قال ابوجعفر(ع) يُبسَط لَناالعلمُ فَنَعلم وَيُقبضُ عَنّا فَلانعلمُ»(۱)

یعنی مردی از اهل فارس از حضرت ابوالحسن عليه السلام پرسید: آیا شما غیب می‌دانید؟ امام فرمود: ابوجعفر یعنی امام محمدباقر عليه السلام گفته است: گاهی علم غیب برای ما گسترده می‌شود و می‌دانیم و گاهی جلو آن گرفته می‌شود و نمی‌دانیم.

این حدیث که سندش هم صحیح است صریحاً دلالت دارد که ائمّه عليهم السلام بخشی از علم غیب را دارند و بخش دیگر را ندارند.

نمونهٔ دوّم

در کافی به سند صحیح از امام محمّدباقر عليه السلام آمده است که فرمود: «**انَّ للهِ عِلمين علمٌ لايعلمهُ اَحَدٌ الاّهو و علمٌ علّمه مَلائكته و رُسُله فما علّمه ملائكتهُ و رُسُله فَنَحنُ نَعلمهُ**»(۲)

یعنی خدا دو علم دارد: یکی علمی است که هیچکس غیر او نمی‌داند و دیگر علمی است که به ملائکه و پیغمبران تعلیم کرده است و ما آن را می‌دانیم.

از این حدیث صحیح معلوم می‌شود خداوند بخشی از علوم را به پیغمبر صلى الله عليه وآله و ائمّه عليهم السلام نداده است.

نمونهٔ سوّم

در رجال‌کشی به سند صحیح از ابوبصیر آمده است: «**قُلْتُ لابی عبدالله عليه السلام: انّهم يَقولُونَ قالَ و ما يَقُولُون؟ قلت: يَقُولُونَ: تَعَلمُ قطرالمطر وَعَدَدالنّجُوم وَ وَرَقَ الشَّجَر وَ وَزَنَ ما فِى‌البحر وَ عَدد التّراب فَرَفع يَدهُ الى السّماءِ و قال: سبحان‌الله! سبحان‌الله! لا والله ما يعلم هٰذا الّاالله**»(۳)

یعنی ابوبصیر گفت: به امام جعفر صادق عليه السلام گفتم: اینان می‌گویند، فرمود: چه می‌گویند؟ گفتم: می‌گویند: شما عدد قطره‌های باران و عدد ستاره‌ها و عدد برگ‌های

۱ - اصول کافی جلد اوّل ص ۲۵٦.
۲ - اصول کافی جلد ۱ ص ۲۵٦ حدیث ۴.
۳ - رجال کشّی ص ۲۹۹ چاپ دانشگاه مشهد.

درختان و عدد ذرّات خاک و اندازهٔ وزن آب‌های دریاها را می‌دانید. امام دست خود را به سوی آسمان بلند کرد و ـ از روی تعجب ـ گفت: سبحان‌الله! سبحان‌الله! نه به خـدا قسم، اینها را غیر از خدا هیچکس نمی‌داند.

از این حدیث صحیح معلوم می‌شود چیزهایی که در آن ذکر شده است علم آنـها مختص به خداست یعنی اینها از مصادیق علوم اختصاصی خداست که در خبر مزبور آمده است. و پیغمبر و امام آنها را نمی‌دانند. ضمناً احادیث بسیار دیگری وجود دارد که دلالت می‌کند علم پیغمبر و امام محدود به اندازهٔ معینی است که بیش از آن نمی‌دانند و ما برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

با توجّه به اخبار فراوانی که محدودیّت علم پیغمبر و امام را ثابت می‌کند آیا ایـن ادّعای صاحب‌المیزان که می‌فرمایند: «اخبار بسیاری دلالت دارد که پیغمبر و امام همه چیز را می‌دانند» قابل قبول است؟

مطلب دوّم:

این که صاحب‌المیزان فرموده‌اند: «علم غیب پیغمبر ﷺ به مسموم بـودن گـوشت نمی‌تواند مانع خوردن آن شود» مخالف قرآن است زیرا آیهٔ ۱۸۸ از سورهٔ اعراف ـ که قبلاً ذکر شد ـ می‌گوید: اگر پیغمبر خدا از همهٔ غیب آگاه بود، آسیبی به او نمی‌رسید پس در هرجا آسیب و ناراحتی می‌بیند غیب نمی‌داند و این به معنای اینست که اگر به علم غیب بداند آن گوشت مسموم است، این علم او به مسمومیّت گوشت مانع خوردن آن می‌شود و آن را نمی‌خورد و مسموم وناراحت نمی‌شود پس آیهٔ مزبور می‌گوید: عـلم غیب پیغمبر اکرم ﷺ به مسموم بودن گوشت، جلو خوردن گوشت و مسموم شدن آن حضرت را می‌گیرد، در حالی که المیزان برخلاف آیـهٔ مـزبور مـی‌گوید: عـلم غـیب پیغمبر ﷺ به مسموم بودن گوشت جلو خوردن آن را نمی‌گیرد، و ما باید یا سخن قرآن را قبول کنیم یا سخن المیزان را.

مطلب سوّم:

المیزان ادّعا می‌کند وقتی که پیغمبر اکرمﷺ گوشت مسموم را می‌خورد هم علم عادی دارد که گوشت سالم است، و هم علم غیب دارد که گوشت مسموم است، و علم غیب آن حضرت به مسموم بودن گوشت با علم عادی او به سالم بودن آن تضادّ ندارد و آن را از بین نمی‌برد.

باید گفت یکی از بدیهی‌ترین بدیهیّات اینست که اگر پیغمبر خداﷺ به علم عادی بداند که این گوشت سالم است و قصد کند آن را بخورد و قبل از خوردن آن جبرئیل از غیب خبر بدهد که این گوشت مسموم است، این علم غیب پیغمبرﷺ به مسموم بودن گوشت علم عادی او را به سالم بودن آن از بین می‌برد و یک علم بیشتر برای او نمی‌ماند و آن هم علم غیب وی به مسموم بودن گوشت است؛ و در این حال گوشت را نخواهد خورد و مسموم نخواهد شد و اگر گوشت را بخورد و مسموم شود، معلوم می‌شود آن علم غیب را نداشته است.

و نیز یکی از بدیهی‌ترین بدیهیّات اینست که اگر رسول خداﷺ قبلاً به علم غیب بداند که این گوشت مسموم است، ممکن نیست علم عادی پیدا کند که این گوشت سالم است.

بنابراین، علم غیب پیغمبرﷺ به مسموم بودن گوشت هرگز با علم عادی او به سالم بودن آن جمع نمی‌شود چه این علم غیب بعد از علم عادی حاصل شود و چه قبل از آن موجود باشد؛ و این مطلب به قدری واضح است که اگر کسی خلاف آن بگوید، تعجّب‌آور و حیرت‌انگیز خواهد بود و اگر کسی بشنود که المیزان چنین گفته است، باور نخواهد کرد تا خودش المیزان را ببیند و آن گاه که المیزان را ببیند انگشت به دهان، حیران خواهد ماند که چگونه چنین مطلبی به قلم آمده است؟!

مطلب چهارم:

صاحب‌المیزان می‌فرمایند: «پیغمبر اکرمﷺ از زمان‌های قبل به علم غیب می‌داند

که در آینده در فلان روز از گوشت مسمومی، که آن زن یهودی برای پذیرایی او آماده می‌کند، خواهد خورد و مسموم خواهد شد...»

باید دانست این مطلب مبنی بر ادّعایی است که ایشان دارند و می‌فرمایند: اخبار فراوانی دلالت دارد براین که پیغمبر و امام همهٔ جزئیات حوادث آینده را می‌دانند و مثلاً رسول خدا صلی الله علیه و آله از پیش می‌داند که فلان زن یهودی، در فلان ساعت، زهری را از فلان مرکز تهیّه می‌کند و گوشت فلان گوسفند را با آن زهر مسموم می‌سازد و در فلان ساعت آن حضرت را برای مهمانی دعوت می‌نماید و او دعوت را می‌پذیرد و در آن مهمانی همان گوشت مسموم را می‌خورد و مریض می‌شود، ولی چنان که قبلاً اشاره شد برخلاف ادّعای المیزان چنین اخباری وجود ندارد که دلالت کند پیغمبر و امام از همهٔ جزئیات حوادث آینده بدون استثناء آگاهند بلکه اخبار زیادی دلالت دارد که پیغمبر و امام بسیاری از حوادث آینده را نمی‌دانند، علاوه بر این آیهٔ **«ما ادری ما یفعل بی ولابکم»** دلالت دارد که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌داند چه خیر و شرّی به او خواهد رسید بنابراین، ادّعای المیزان بی‌دلیل است و علاوه بر این، دلیل‌هایی برخلاف آن وجود دارد.

مطلب پنجم:

صاحب‌المیزان می‌فرمایند: «اگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به علم عادی بداند گوشت تقدیمی مسموم است، اثرش این است که از خوردن آن خودداری می‌کند ولی علم غیب آن حضرت به مسموم بودن گوشت این اثر را ندارد و سبب نمی‌شود که آن گوشت را نخورد.»

باید دانست که ماهیّت علم، چه علم عادی و چه علم غیب، یک ماهیّت است و حقیقت آن کشف واقع و اثرش عمل به آن علم و پرهیز از خطر است، علم از هر طریقی حاصل شود به حکم عقل مسئولیّت می‌آورد و پاسخ می‌خواهد و پاسخش عمل به آن علم است و این که علمای اصول می‌گویند: «حجّیت علم ذاتی است» این حجّیت اثر

طبیعی علم است، چه علم عادی و چه علم غیب؛ و آیهٔ ۱۸۸ از سورهٔ اعراف، حجّیت را برای علم غیب ثابت می‌کند و می‌گوید «اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله به علم غیب از خطر آگاه شود، از آن پرهیز می‌کند» و مثلاً اگر به علم غیب بداند آن گوشت مسموم است، آن را نمی‌خورد و اگر آن را بخورد، این دلیل است که مسموم بودن آن را نمی‌داند، پس آیهٔ مزبور حکم عقل را تأیید می‌کند که علم غیب نیز مثل علم عادی حجّت است و مسئولیت می‌آورد و باید به آن عمل شود و اگر پیغمبر صلی الله علیه و آله به علم غیب مسموم بودن گوشت را بداند، باید از خوردن آن اجتناب کند، پس روشن شد که گفتهٔ المیزان مخالف حکم عقل و مخالف آیهٔ مزبور است.

مطلب ششم:

اشکالی که صاحب‌المیزان مطرح کردند این بود که خود را دانسته به مهلکه انداختن حرام است پس چرا پیغمبر اکرم که به علم غیب می‌دانست در جنگ اُحُد شکست می‌خورد خود را به مهلکه انداخت؟ و گوشتی را که می‌دانست مسموم است چرا خورد؟ و همچنین در مورد شهادت حضرت علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام.

و خلاصهٔ جوابی که به این اشکال دادند این بود که چون مثلاً در مورد مسموم شدن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله همهٔ علل و عوامل آن و به تعبیر دیگر، علّت تامّهٔ خوردن گوشت مسموم که ارادهٔ پیغمبر صلی الله علیه و آله نیز جزئی از آنست فراهم شده بود وقوع آن ضروری و غیرقابل اجتناب بود زیرا تخلّف معلول از علّت تامّه ممکن نیست پس پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌توانست جلو آن را بگیرد و از این رو مسئول نیست و کار حرامی انجام نداده است.

اگر صاحب‌المیزان می‌خواهند بفرمایند: «پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد خوردن گوشت مسموم هیچ اختیاری از خود ندارد و از این رو مسئول نیست»، که این سخنی برخلاف وجدان است زیرا به ضرورت وجدان، پیغمبر خدا خوردن گوشت را خود انتخاب

می‌کند و با کمال آزادی و اختیار آن را به ارادهٔ خود می‌خورد. در این صورت اگر به علم غیب بداند مسموم است، گناه عمدی کرده و خود را دانسته به مهلکه انداخته است و بیانات المیزان رفع اشکال نمی‌کند و اگر می‌خواهند بفرمایند: «علمی که از طریق وحی الهی حاصل شود حجّت نیست و تکلیف نمی‌آورد.» که قبلاً روشن شد ماهیّت علم الهامی و علم عادی یکی است و هر دو علم تکلیف می‌آورد و اگر پیغمبر اکرمﷺ به علم غیب بداند آن گوشت مسموم است، مکلّف است از خوردن آن اجتناب کند و اگر آن را بخورد، فعل حرام انجام داده است؛ و صاحب‌المیزان که مدعی هستند آن حضرت می‌دانست آن گوشت مسموم است و آن را خورد، باید به این اشکال جواب بدهند که چرا پیغمبرﷺ دانسته این فعل حرام را انجام داد؟ که جواب نداده‌اند. آیهٔ ۱۸۸ از سورهٔ اعراف می‌گوید: آنجا که پیغمبر اکرمﷺ گوشت مسموم می‌خورد و مریض می‌شود، غیب نمی‌داند و از مسموم بودن آن آگاه نیست، و معلوم است آنجا که آگاهی نباشد تکلیف نیست، پس طبق حکم آیهٔ مزبور آن حضرت حرامی انجام نداده است. ولی صاحب‌المیزان نمی‌توانند این جواب را به اشکال یاد شده بدهند زیرا معظّم له نمی‌توانند بپذیرند که پیغمبر اکرم از مسموم بودن آن گوشت آگاه نبوده است.

مطلب هفتم:

چون صاحب‌المیزان مدّعی هستند پیغمبر اکرمﷺ با این که خطر مسمومیّت گوشتی را که خورد می‌دانست از آن اجتناب نکرد برای رفع استبعاد دو نظیر برای آن ذکر کرده‌اند: یکی قصّهٔ فرعونیان که با علم به خطر جهنّم از انکار آیات موسیعليه‌السلام اجتناب نکردند، و دیگری قصّهٔ شخصی که در فضای بالا روی یک تیر ایستاده است که با علم به خطری که سقوط از بالا دارد از سقوط اجتناب نمی‌کند.

ولی باید دانست هیچ یک از این دو نظیر شباهتی به گوشت مسموم خوردن پیغمبر اکرمﷺ ندارد:

امّا در قصّهٔ فرعونیان چون آنان اطاعت از هوای نفس را بر پیروی از عقل ترجیح دادند، برخلاف علم و یقین خود آیات حضرت موسیعليه‌السلام را انکار کردند ولی در مورد رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله تصوّر نمی‌شود که ـ نعوذبالله ـ به پیروی از هوای نفس دانسته گوشت مسموم را که خوردنش به حکم عقل و شرع حرام است بخورد.

و امّا در قصّهٔ شخصی که به محض تصوّر سقوط از بالا به زمین سقوط می‌کند باید گفت این سقوط به اختیار او نیست تا بتواند از آن اجتناب کند زیرا به محض تصوّر سقوط، تعادل خود را از دست می‌دهد ولی در مورد رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله ـ که المیزان مدّعی است ـ می‌دانست آن گوشت مسموم است و آن را خورد. این خوردن گوشت مسموم با اختیار و ارادهٔ آن حضرت بوده است.

قرآن در تضادّ با المیزان :

آیهٔ ۱۸۸ از سورهٔ اعراف که می‌گوید: «...**وَلو کُنت اَعْلَم الْغیب لاسْتکثرتُ من الخیر و ما مسّنی السّوءَ...**» چنان که قبلاً گذشت مشتمل بر دو قیاس استثنایی است که قیاس دوّمش بدین صورت است:

«اگر همهٔ غیب را می‌دانستم، آسیب و ناراحتی به من نمی‌رسید. (جزء اوّل قیاس) ولی شما می‌بینید که به من آسیب و ناراحتی می‌رسد (جزء دوّم قیاس که در تقدیر است) پس در هر موردی که آسیب و ناراحتی به من می‌رسد غیب نمی‌دانم (نتیجهٔ قیاس که در تقدیر است.)

این یک قیاس برهانی است که از یقینیّات تشکیل شده و نتیجه‌اش قطعی است، جزء اول قیاس یک قضیهٔ شرطیّه است که از قول پیغمبراکرمصلى‌الله‌عليه‌وآله می‌گوید: اگر من همهٔ غیب را می‌دانستم به من آسیب و ناراحتی نمی‌رسید و این امری بدیهی است زیرا هر عاقلی اگر از آسیبی که ممکن است به او برسد آگاه باشد، از آن جلوگیری می‌کند. پس رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله نیز مثل هر عاقل دیگری اگر از مسموم بودن گوشت آگاه باشد، از خوردن آن اجتناب می‌کند و جزء دوّم قیاس نیز بدیهی است زیرا همه دیدند که آن

حضرت گوشت مسموم را خورد و مریض شد، در جزء دوّم قیاس جزای شرطی که در جزء اوّل هست و آن را «تالی» می‌گویند نفی و رفع شده، یعنی آسیب نرسیدن به پیغمبر ﷺ نفی شده است و لازمهٔ رفع تالی به طور بدیهی رفع مقدّم است؛ یعنی وقتی که از گوشت مسموم سوء به آن حضرت رسید، غیب دانستن وی در مورد مسموم بودن گوشت نفی می‌شود و این نتیجهٔ قیاس است که امری بدیهی است. پس معلوم شد که قیاس دوّم موجود در آیهٔ مزبور از اجزاء یقینی تشکیل شده و نتیجه‌اش یقینی و بدیهی است و آن اینست که هرجا پیغمبر ﷺ آسیب می‌بیند غیب نمی‌داند یعنی قبلاً از عامل آسیب آگاه نیست؛ و در آنجا که گوشت مسموم را می‌خورد و مریض می‌شود از وجود سمّ در آن گوشت آگاه نیست.

با دقّت در آیهٔ یاد شده و مقایسهٔ آن با آنچه از تفسیرالمیزان نقل کردیم معلوم می‌شود که آیهٔ شریفه با المیزان در تضادّ کامل است زیرا:

۱ ـ آیه می‌گوید: علم غیب پیغمبر اکرم ﷺ جلو مسموم شدن آن حضرت را می‌گیرد، ولی المیزان می‌گوید: علم غیب او به وجود سمّ درگوشت جلو خوردن گوشت مسموم و مریض شدن وی را نمی‌گیرد.

۲ ـ آیه می‌گوید: اگر پیغمبر ﷺ به علم غیب بداند آن گوشت مسموم است، دیگر علم عادی به سالم بودن گوشت پیدا نمی‌کند، ولی المیزان می‌گوید: آن حضرت هم به علم غیب می‌داند که گوشت مسموم است و هم به علم عادی می‌داند که گوشت سالم است.

۳ ـ آیه می‌گوید: اجتناب نکردن پیغمبر اکرم ﷺ از خوردن گوشت مسموم دلیل است که علم غیب به مسموم بودن آن ندارد، ولی المیزان می‌گوید: پرهیز نکردن از گوشت مسموم دلیل این نیست که آن حضرت علم غیب به مسموم بودن گوشت ندارد.

۴ ـ آیه می‌گوید: اگر پیغمبر اکرم ﷺ به علم غیب مسموم بودن گوشت را بداند، ملتزم است به این علم غیب خود عمل کند و گوشت مسموم رانخورد، ولی المیزان

می‌گوید: آن حضرت به علم غیب می‌داند که آن گوشت مسموم است ولی ملتزم نیست و نمی‌تواند ملتزم باشد که به این علم غیب خود عمل کند و گوشت مسموم را نخورد.

۵ ـ آیه می‌گوید: پیغمبر اکرمﷺ در مقابل احساس خطر دست بسته نیست و اگر به علم غیب بداند گوشت مسموم است، با خطر مبارزه می‌کند و گوشت مسموم را نمی‌خورد، ولی المیزان می‌گوید: ارادهٔ آن حضرت به طور اتوماتیک در جمع عوامل مسموم شدن عمل می‌کند و با این که به علم غیب می‌داند گوشت مسموم است، به صورت خودکار و دست بسته به سوی خوردن آن و مسموم شدن پیش می‌رود.

۶ ـ آیه می‌گوید: اگر پیغمبر اکرمﷺ به علم غیب مسموم بودن گوشت را بداند علّت تامّهٔ خوردن آن به وجود نمی‌آید چون تصمیم می‌گیرد از خوردن آن پرهیز کند، ولی المیزان می‌گوید: با وجود علم غیب آن حضرت به مسموم بودن گوشت علّت تامّهٔ خوردن آن به وجود می‌آید چون او علم عادی به سالم بودن گوشت دارد و به این علّت آن را می‌خورد، و خوردن گوشت مسموم به صورت ضرورت است؛ یعنی تکویناً وقوع آن حتمی است و به صورت امکان نیست که بتواند بخورد و بتواند نخورد زیرا علّت تامّهٔ خوردن آن موجود شده است و تخلّف معلول از علّت تامّه‌اش ممکن نیست.

از آنچه گفتیم روشن شد که در مسألهٔ مورد بحث، تفسیر المیزان با قرآن کریم در تضادّ کامل است و آنچه قرآن گفته است یک قیاس برهانی است که از یقینیّات تشکیل شده و نتیجهٔ آن بدیهی و قطعی است و آنچه المیزان گفته است (از قبیل اینکه پیغمبر اکرمﷺ هم علم غیب دارد که گوشت مسموم است و هم علم عادی دارد که گوشت سالم است، و... و...) بیاناتی تخیّلی است که نتیجه‌ای جز تخیّل ندارد و در جایی که باید یا بیان برهانی قرآن را بپذیریم و یا بیان تخیّلی المیزان را، بیان برهانی قرآن را می‌پذیریم.

کلام خدا بی‌مصداق می‌شود:

اگر ما سخن المیزان را بپذیریم که می‌گوید: «در هر موردی به پیغمبر اکـرم صلی الله علیه و آله و ائمّه علیهم السلام آسیب و ناراحتی می‌رسد، قبلاً از آن آگاه بوده‌اند.» در آن صورت لازم می‌آید جملهٔ «ما مسَّنی السُّوْءُ» در آیهٔ ۱۸۸ از سورهٔ اعراف بی‌مصداق شود زیرا جملهٔ مزبور در آیهٔ نامبرده می‌گوید: در هرجا که رسول خدا صلی الله علیه و آله آسیب و ناراحتی می‌بیند غیب نمی‌داند یعنی قبلاً از عامل آسیب و ناراحتی آگاه نیست، زیرا اگر قبلاً آگاه بود از آن جلوگیری می‌کرد، حالا اگر ما گفتهٔ المیزان را بپذیریم که می‌گوید: «در هرجا که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمّه علیهم السلام آسیب می‌بینند قبلاً از عامل آن آگاهند» لازم می‌آید جملهٔ مزبور از کلام خدا هرگز مصداق پیدا نکند؛ و اگر قرار باشد این جمله اساساً مصداقی نداشته باشد آمدنش در کلام خدا لغو و بی‌اثر خواهد بود. آیا می‌توان قبول کرد که جملهٔ «ما مسَّنی السُّوْءُ» در آیهٔ نامبرده، که مشتمل بر یک قیاس استثنایی برهانی است و هدفش اثبات عدم علم غیب پیغمبر صلی الله علیه و آله در مواردی است که آسیب می‌بیند، به هدفش نمی‌رسد و در رسالت خود ناکام است چون حتی یک مصداق هم پیدا نمی‌کند که هدف خود را روی آن پیاده نماید؟!

و به بیان دیگر: جملهٔ «ما مسَّنی السُّوْءُ» با آن برهان روشنش دست می‌گذارد روی مسموم شدن پیغمبر صلی الله علیه و آله بر اثر خوردن گوشت و می‌گوید: این مصداق مـن است ولی المیزان می‌گوید: این مصداق تو نیست، باز دست می‌گذارد روی شکست آن حضرت در جنگ اُحُد و می‌گوید: این مصداق من است ولی المیزان می‌گوید: این هم مصداق تو نیست، باز دست می‌گذارد روی حادثهٔ عقرب که رسول خدا صلی الله علیه و آله دست خـود را روی سنگی گذاشت و عقرب دست او را گزید.[1] و می‌گوید: این مـصداق مـن است ولی المیزان می‌گوید: این هم مصداق تو نیست، و خلاصه روی هر موردی از موارد آسیب دیدن پیغمبر صلی الله علیه و آله دست می‌گذارد و می‌خواهد عدم علم غیب آن حضرت را ثابت کند

۱ ـ وسائل الشیعه جلد ۹ ص ۱٦٦.

المیزان می‌گوید: این هم مصداق تو نیست، حالا شما بگویید که این جمله بالاخره مصداق خود را کجا باید پیدا کند؟ آیا باید قبول کند که اساساً مصداقی ندارد و خدا هزل گفته است؟! نعوذبالله! **انّه لَقولٌ فَصل وَماهُو بالهزل**[۱] نعوذبالله که ما چیزی بگوییم که لازمه‌اش هزل بودن کلام خدا باشد!

یک تذکّر:

از طرف وزارت آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران کتابی در موضوع امامت برای سال دوّم مراکز تربیت معلم، توسّط گروه دینی دفتر تحقیقات و برنامه‌ریزی درسی تألیف شده است که در آن مباحث مختلف امامت مورد بحث واقع گشته است؛ و در بحث «حدود علم غیب امام» مطالبی را که ما از تفسیرالمیزان نقل کردیم با استفاده از ترجمهٔ تفسیرالمیزان جلد ۱۸ ص ۳۱۰ به بعد در تفسیر آیهٔ نهم از سورهٔ احقاف به عنوان مطالب مورد قبول با توضیحاتی آورده‌اند به منظور این که به دانشجویان سال دوّم مراکز تربیت معلم تعلیم داده شود و آنان بعداً در پست معلّم به آموزش دادن دانش‌آموزان بپردازند و طبعاً همین مطالب را به آنان منتقل کنند.

کتاب نامبرده تحت عنوان «**جهان‌بینی اسلامی (امامت)**» نوشته شده است و مطالب تفسیرالمیزان را که قبلاً نقل شد در صفحهٔ ۱۰۱ ـ ۱۰۳ از آن آورده‌اند بدون این که نام المیزان را ببرند.

تذکّری را که باید در اینجا بدهیم اینست که این مطالب در این کتاب به عنوان عقاید مسلّم و مورد اتّفاق شیعه تلقّی شده است و چون نویسندگان اشاره‌ای به عقیدهٔ مخالف نکرده‌اند به دانشجویانی که کتاب مزبور به آنان آموزش داده می‌شود چنین القاء می‌گردد که این مطالب مورد قبول همهٔ علمای شیعه است در حالی که چنین نیست و علمایی مانند شیخ مفید و شیخ طوسی و سیّدمرتضی قبول ندارند که رسول خدا ﷺ در

---

۱ - سورهٔ طارق آیهٔ ۱۳ ـ ۱۴.

جنگ اُحُد هیچ امیدی به پیروزی نداشت و با علم به شکست خود اقدام بـه جـنگ دفاعی کرد؛ و قبول ندارند که حضرت علی‌علیه‌السلام می‌دانست ابن ملجم کمین کرده است تا وی را به قتل برساند ولی از آن پیشگیری نکرد بلکه دانسته به سوی کشته شدن رفت؛ و امام حسن‌علیه‌السلام می‌دانست آن شیر مسموم است و آن را نوشید؛ و امام حسین‌علیه‌السلام دانسته خود را به کشتن داد، علمای نامبرده و همفکرانشان این فکر را ردّ می‌کنند و تنها علمایی که حدیث عبدالله بن قاسم حضرمی کذّاب را قبول دارند گفتهٔ المیزان را می‌پذیرند و قبلاً حدیث مزبور را به دلیل این که مخالف قرآن است ردّ کردیم.

دو توجیه دیگر:

کسانی که مدّعی هستند پیغمبر و امام به علم غیب همهٔ جزئیّات حوادث آینده و آنچه را به سرشان می‌آید می‌دانند، در مقابل این سؤال که: «اگر چنین است پس چرا از خطرهایی که در کمین آنان بود جلوگیری نکردند و خود را دانسته به مهلکه انداختند،» جواب هایی داده‌اند. یکی جوابی است که المیزان داده است و آن را به تـفصیل نـقل کردیم و گفتیم چون مخالف قرآن است قابل قبول نیست.

دو جواب دیگر و به تعبیری: دو توجیه دیگر نـیز در ایـن مـورد ذکـر کـرده‌انـد بدین‌شرح:

یک توجیه این که: پیغمبر و امام وظیفهٔ مخصوص به خود را دارند و واجب است عمداً خود را به مهلکه بیندازند و مثلاً بر پیغمبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله واجب است در جنگ اُحُد خود را دانسته به شکست بکشاند و واجب است گوشتی را که می‌داند مسموم است بخورد و بر حضرت علی‌علیه‌السلام واجب است دانسته به‌سوی کشته شدن به‌دست ابن ملجم برود. و بر امام حسن‌علیه‌السلام واجب است دانسته شیر مسموم را بنوشد و بر امام‌حسین‌علیه‌السلام واجب است دانسته خود را به کشتن بدهد ولی این کارها بر مردم دیگر حرام است زیرا مردم باید طبق احکام اسلام عمل کنند امّا پیغمبر و امام جدای از احکـام کـلّی اسـلام دسـتور

محرمانهٔ خاصّی از طرف خدا دارند که باید به آن عمل کنند و خود را به مهلکه بیندازند.

و توجیه دوّم این که: علم غیبی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به شکست خود در اُحُد و به مسموم بودن گوشت دارد، برای او تکلیف‌آور نیست، و همچنین علم غیبی که علی علیه السلام به قصد ابن ملجم دارد و امام حسن علیه السلام به مسموم بودن شیر دارد و امام حسین علیه السلام به عوامل شکست قطعی خود دارد برای آنان تکلیف‌آور نیست و وظیفه ندارند به آن عمل کنند.(۱)

ولی باید دانست که این هر دو توجیه مردود است، امّا توجیه اوّل به این دلیل مردود است که:

اوّلاً: اگر قبول کنیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمّه علیهم السلام در موارد یاد شده ـ جدای از احکام و دستورات کلّی اسلام ـ دستورات محرمانهٔ خاصّی داشته‌اند لازم می‌آید عمل پیغمبر و ائمهٔ علیهم السلام در هیچ موردی برای مردم دیگر حجّت و الگو نباشد و مردم نتوانند مثلاً از وضو و نماز و روزه و حجّ و جهاد و سایر اعمالی که پیغمبر و ائمه علیهم السلام انجام داده‌اند سرمشق بگیرند؛ زیرا در هر یک از اعمال پیغمبر اکرم و ائمّه علیهم السلام این احتمال پیش می‌آید که طبق دستور محرمانهٔ غیبی عمل کرده باشند و برای مردم دیگر جایز نباشد از آن پیروی کنند؛ و لازمهٔ این مطلب اینست که اعمال پیغمبر و ائمّه علیهم السلام از حجیّت به طور کلّی ساقط شود در حالی که علماء بالاتفاق می‌گویند فعل و قول و تقریر پیغمبر و ائمّه علیهم السلام حجّت است و در فقه به آنها استناد می‌کنند.

و **ثانیاً**: هیچ شاهدی از قرآن و سنّت نداریم که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمّه علیهم السلام وظیفهٔ خاصّ محرمانه‌ای، جدای از احکام عمومی اسلام، از طرف خدا داشته و مأمور بوده‌اند خود را به مهلکه و قتل بکشانند بلکه هر عملی که پیغمبر و امام انجام می‌دهند طبق قوانین کلّی اسلام است و به همین جهت قرآن می‌گوید: «رفتار رسول الله صلی الله علیه و آله اُسوه و

۱ ـ المیزان جلد ۱۸ ص ۲۰۹.

سرمشق خوبی است برای شما»[۱] اعمال رسول‌الله ﷺ چون طبق قوانین کلّی اسلام است برای مردم دیگر سرمشق است و اگر طبق قوانین کلّی اسلام نبود و برمبنای دستور محرمانهٔ اختصاصی بود، برای مردم دیگر سرمشق نبود و نمی‌توانستند از آن پیروی کنند.

هیچ دلیلی از قرآن و سنّت نداریم که بر پیغمبر اکرم مثلاً واجب بود در جنگ اُحُد خود را دانسته به شکست بکشاند و بر وی واجب بود دانسته گوشت مسموم را بخورد و بر امام حسن علیه‌السلام واجب بود سمّ را دانسته بخورد و بدین وسیله خودکشی کند، کاری که بر مردم دیگر حرام است، و بر حضرت علی علیه‌السلام واجب بود دانسته به سوی کشته شدن به دست ابن ملجم برود و بر امام حسین علیه‌السلام واجب بود دانسته به سوی کشته شدن برود. هیچ دلیلی از قرآن و سنّت نداریم که بر پیغمبر و ائمّه علیهم‌السلام واجب بوده است بدین گونه خود را به مهلکه بیندازند و چون دلیلی بر این مطلب نیست، نمی‌توان آن را قبول کرد.[۲]
این بود بحث دربارهٔ توجیه اوّل. امّا توجیه دوّم این‌که در توجیه دوّم گفته شده است: علم غیب پیغمبر و امام تکلیف‌آور نیست و وظیفه ندارند به آن عمل کنند قابل قبول نیست زیرا حقیقت علم انکشاف واقع است و علّت حصول آن، چه عادی باشد و چه غیرعادی، ماهیّت آن یکی است و این حکم عقل است که علم مسئولیّت و تکلیف می‌آورد و باید به آن عمل شود و حکم عقل استثناء ندارد، پس نمی‌توان گفت اگر علم از راه‌های عادی حاصل شود، تکلیف می‌آورد و حجّت است و اگر علم غیب باشد، تکلیف نمی‌آورد و حجّت نیست.

اگر علم غیب که از راه موهبت الهی حاصل می‌شود حجّت و تکلیف‌آور نباشد، باید در درجهٔ اوّل پیغمبر اسلام ﷺ و همهٔ انبیاء به علومی که از راه وحی برای آنان حاصل می‌شود عمل نکنند و معلوم است که اگر عمل نکنند، اساساً رسالت آنان تعطیل می‌شود

---

۱ ـ سورهٔ احزاب آیه ۲۱.
۲ ـ در آینده دربارهٔ اخباری که می‌گوید امام حسین(ع) از خدا دستور داشت خود را به کشتن بدهد بحث خواهیم کرد و خواهیم گفت این اخبار جعلی است.

و نبوّتشان لغو خواهد بود!

کسانی که ادّعا می‌کنند علم غیب پیغمبر و امام تکلیف نمی‌آورد و وظیفه ندارند به آن عمل کنند، باید برای ادّعای خود دلیل از قرآن و سنّت و عقل بیاورند ـ که نیاورده‌اند ـ و دلیلی ندارند که بیاورند بلکه از روی ناچاری چنین ادّعای نامعقول و بی‌دلیلی را کرده‌اند چون غریقی که به هر حشیشی تشبّث می‌کند اگرچه او را نجات ندهد.

داستان نامهٔ آسمانی با مهرهای طلایی:

کسانی که گفته‌اند امام حسین علیه‌السلام برای این که دانسته خود را به کشتن بدهد حرکت کرد، با این اشکال و سؤال روبرو شده‌اند که چگونه امام کاری برخلاف عقل و برخلاف قرآن که می‌گوید: «خود را عمداً به مهلکه نیندازید»[۱] انجام می‌دهد؟

برای پاسخ‌گویی به این اشکال، فرد دروغگوی حدیث سازی به نام ابوجمیله مُفضَّل بن صالح که علمای رجال گفته‌اند او کذّاب بوده و جعل حدیث می‌کرده است[۲] دست به کار شده و حدیثی ساخته است که خدا نامه‌ای آسمانی فرستاده است که چند مهر خدایی بر آن زده شده و هر مهری متعلّق به یک امام است که آن را باز مـی‌کند و بـه دستوری که زیر آن نوشته شده است عمل می‌نماید و زیر مهری که به امام حسین علیه‌السلام تعلّق داشت نوشته بود: «تو با گروهی که باید با تو کشته شوند برای کشته شدن حرکت کن...»[۳]

ابوجمیلهٔ کذّاب این حدیث را بدین‌گونه ساخته و از نامهٔ آسمانی سـخن گـفته و مهرهای خدایی را روی آن زده است که زیر هر مهری دستور محرمانه‌ای برای یک امام است و باید به آن عمل کند و زیر مهر متعلّق به امام حسین علیه‌السلام به وی دستور الهی داده شده است که با اصحاب خود برای کشته شدن حرکت کند. ابوجمیله حدیث مزبور را

---

۱ - سورهٔ بقره آیهٔ ۱۹۵.

۲ - مجمع الرّجال ۱۲۲/۶ و خلاصهٔ علّامه ص ۲۵۸ و رجال ابن داوود ص ۵۱۸.

۳ - اصول کافی جلد ۱ ص ۲۸۰.

بدین گونه ساخته است تا هرکس می‌بیند بگوید این دستور محرمانهٔ خدایی بوده است که امام حسین علیه‌السلام خود و اصحابش را به کشتن بدهد و دیگر نمی‌توان گفت: چرا امام کاری برخلاف عقل و قرآن انجام داد و خود را به مهلکه انداخت؟ زیرا این دستور محرمانهٔ خدا بوده است و در مقابل دستور خاصّ خدا چون و چرا نمی‌توان کرد؛ و دستور محرمانهٔ خدایی برای ائمّهٔ دیگر نیز بوده است و هریک از آنان فرمان محرمانهٔ مخصوص به خود را داشته‌اند و ابوجمیله تا هفت امام را نام برده است که هر یک دستور آسمانی خاصّی داشته‌اند و باید به آن عمل کنند.

این حدیث در بین همفکران ابوجمیله دست به دست می‌گشته است و بعضی از آنان تصرّف کمی در آن کرده و در نقلی با سند بی‌اعتباری گفته‌اند: آن مهرهای خدایی که بر آن نامهٔ آسمانی زده شده از جنس طلای آسمانی بوده است، ضمناً در این نقل بی‌اعتبار به هفت امام اکتفاء نشده است و برای ائمّه دیگر هم تا مهدی موعود(عج) دستور محرمانهٔ غیبی را ثبت کرده است.[۱]

و نیز همفکران ابوجمیله در نقل بی‌اعتبار دیگری گفته‌اند: «آن مهرهای خدایی که بر آن نامهٔ آسمانی زده شده بود از طلای غیبی بود که آتش ندیده بود» ولی در این نقل از همهٔ دوازده امام نام برده نشده است.[۲]

این اخبار بی‌اعتبار در اصول کافی در یک باب مخصوص ذکر شده است که عنوان آن باب اینست که: «ائمّه علیهم‌السلام هرچه کرده‌اند طبق عهد مخصوص خدایی بوده است.»[۳] و اگر کسی فقط عنوان این باب را ببیند، و به بی‌اعتباری سندهای این اخبار توجّه نکند، ممکن است باور کند که هریک از ائمّه علیهم‌السلام دستور محرمانهٔ خاصی، جدای از احکام کلّی اسلام، داشته‌اند که باید به آن عمل کنند در حالی که هیچ‌یک از اخبار این باب که حکایت از نامهٔ آسمانی مهر شده به مهر خدایی دارد سند معتبر ندارد و قابل اعتماد

۱ - اصول کافی جلد ۱ ص ۲۸۱.
۲ - اصول کافی جلد ۱ ص ۲۸۳.
۳ - اصول کافی جلد ۲۷۹/۹.

نیست و نمی‌تواند چیزی را ثابت کند.

واقفی کذّاب و حدیث مهرهای طلایی:

حدیث مجعول ابوجمیلهٔ کذّاب که قبلاً ذکر شد وقتی به دست عبدالله بن قاسم حضرمی کذّاب که شیخ طوسی فرموده: «او واقفی بوده است»[۱] ـ رسیده و او خواسته است حدیث مزبور را با عقیدهٔ خود تطبیق کند گفته است: «نامهٔ آسمانی که مشتمل بر دستورهای محرمانهٔ غیبی برای ائمّه علیهم السلام بوده هفت مهر طلایی خدایی برای هفت امام داشته است که هر امامی باید مُهر خود را بگشاید و به آنچه زیر آن نوشته شده است عمل کند.»[۲]

واقفی‌ها فقط هفت امام را قبول دارند و می‌گویند: «موسی بن جعفر علیه السلام از دنیا نرفته و مهدی موعود او است و امام رضا علیه السلام امام نیست.» این عبدالله قاسم حضرمی کذّاب واقفی، برای نامهٔ آسمانی موهوم فقط هفت مهر طلایی خدایی ثبت کرده است تا با عقیدهٔ خودش، که فقط هفت امام را قبول دارد، تطبیق شود.

ببینید چگونه ابوجمیلهٔ کذّاب و عبدالله قاسم حضرمی کذّاب وارد میدان شده و حدیث می‌سازند و برای مردم خطّ عقیدتی ترسیم می‌کنند و بعضی هم بدون توجّه ساخته‌های این دروغگویان را باور کرده و مبنای عقیدهٔ خود قرار می‌دهند!

باز هم کذّابی دیگر:

عبدالله بن عبدالرّحمان اصمّ، که از کذّابان اهل بصره و مردی خبیث بوده[۳] و غالی مذهب و بی‌اعتبار است[۴]، حدیث نامهٔ آسمانی را که ابوجمیلهٔ کذّاب و عبدالله بن قاسم

---

۱ - رجال شیخ طوسی ص ۳۵۷ شمارهٔ ۵۰.
۲ - بصائرالدّرجات ص ۱۶۶ و بحار ۳۳/۲۶.
۳ - خلاصه الرّجال از علّامه حلّی ص ۲۳۸.
۴ - رجال نجاشی ص ۱۶۱.

حضرمی کذّاب نقل کرده بودند او هم آورده است ولی ذکری از مهرهای خدایی نکرده و آن حدیث را بدین صورت نقل کرده است که:

«... هر یک از ائمّه علیهم‌السلام صحیفهٔ مخصوصی داشته که باید به محتوای آن عمل کند و هنگامی که به همهٔ آنچه در صحیفه است عمل کرد می‌فهمد که اجل او رسیده است...»[۱]

معلوم می‌شود حدیث نامهٔ آسمانی در بین این افراد کذّاب دست به دست می گشته است و هر یک به میل خود آن را به صورتی نقل می‌کرده؛ و مثلاً ابوجمیلهٔ کذّاب گفته است: «آن نامهٔ آسمانی دارای چند مُهر بوده...»[۲] و عبدالله قاسم حضرمی کذّاب واقفی طبق عقیدهٔ خود گفته است: «آن نامهٔ آسمانی دارای هفت مهر طلایی برای هفت امام بوده است...»[۳] و در حدیث دیگری که سندش ضعیف و بی‌اعتبار است،[۴] گفته‌اند: «... آن نامهٔ آسمانی دارای چند مُهر طلا بوده است که آتش ندیده‌اند ولی تعداد مُهرها را ذکر نکرده‌اند...»[۵] و در حدیث دیگری، که سندش مجهول و بی‌اعتبار می‌باشد،[٦] گفته‌اند: «آن نامهٔ آسمانی دارای چند مُهر طلایی برای ائمّه علیهم‌السلام بوده است و همهٔ ائمّه علیهم‌السلام تا حضرت مهدی(عج) وظیفه داشته‌اند مُهرهای خود را بگشایند و به آنچه زیر مُهر نوشته شده است عمل کنند...»[۷]

معلوم است که اصل قضیّه یک چیز بیشتر نیست و آن اینست که این غالیان کذّاب چون معتقد بوده‌اند امام حسین علیه‌السلام دانسته خود را به کشتن داده است، خواسته‌اند این عقیدهٔ خود را مستند به نامهٔ محرمانهٔ مُهر کردهٔ خدایی کنند تا اگر کسی گفت این مخالف

---

۱ - اصول کافی جلد ۱ ص ۲۸۳ و کامل الزّیارات باب ۲۸ ص ۸۸.
۲ - اصول کافی جلد ۱ ص ۲۷۹.
۳ - بصائرالدّرجات ص ١٦٦ و بحار ۳۳/۲٦.
۴ - مرآةالعقول جلد ۳ ص ۱۹۳.
۵ - اصول کافی جلد ۱ ص ۲۸۳.
٦ - مرآة العقول جلد ۳ ص ۱۹۱.
۷ - اصول کافی جلد ۱ ص ۲۸۰.

عقل و مخالف قرآن است که امام دانسته خود را به کشتن بدهد، در جـوابش بگـویند دستور محرمانهٔ الهی که خدا آن را مُهر کرده باشد مافوق عقل و مافوق قرآن است و امام باید به آن عمل کند؛ و برای این که مردم این مطلب را بهتر بپذیرند نامهٔ محرمانهٔ خدایی را به ائمّهٔ دیگر نیز تسرّی داده‌اند.

نا گفته نماند که اگر کسی با ذهن خالی ـ بدون توجّه به آنچه گفته شد و بدون توجّه به بی‌اعتبار بودن سندهای این اخبار پنج حدیث نامبرده را پشت سر هم در اصول کافی و بصائرالدّرجات بخواند، به ظنّ قوی باور می‌کند که ائمّه‌علیهم‌السلام غیر از احکام کلّی اسـلام دستورهای محرمانه‌ای از خدا داشته‌اند که باید به آنها عمل کنند در حالی که چـنین نیست.

ضمناً این نکته نیز نا گفته نماند که این کذّابان حدیث‌ساز در این حدیث‌هایی کـه ساخته‌اند ذکری از دستور محرمانهٔ مهر شده برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نکرده‌اند کـه مـثلاً بگویند: «پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از طرف خدا دستور مهر شده‌ای داشت که آن گوشت مسموم را بخورد» بلکه دستور غیبی مهر شده را فقط برای ائمّه‌علیهم‌السلام نازل کرده‌اند.

با خبر واحد عقیده ثابت نمی‌شود:

باید دانست علمای اهل اجتهاد اتّفاق نظر دارند که با خبر غیرمتواتر ـ که آن را خبر واحد می‌گویند ـ نمی‌توان عقیده‌ای را ثابت کرد اگرچه سند آن صحیح باشد زیرا اگر سند خبر واحد صحیح هم باشد، یقین‌آور نیست و این قولی است که جملگی برآنند.

شهید ثانی در مورد اخباری که دربارهٔ خصوصیّات و جزئیّات مـعاد جسـمانی و صراط و میزان و بهشت و جهنّم وارد شده است می‌فرماید: «... واجب نیست شـخص مسلمان به مضمون هر خبر واحدی که چگونگی و تفصیل معاد جسمانی و صـراط و بهشت و جهنّم را بیان می‌نماید اعتقاد پیدا کند، اگرچه سند این خبرها صحیح بـاشد، زیرا خبر واحد یقین‌آور نیست بلکه فقط مظنّه‌آور است. و علماء دربارهٔ این که «آیا

احکام شرعی ظنّی با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه؟» اختلاف نظر دارند در این صورت چگونه می‌توان قبول کرد که خبر واحد یک مسألهٔ اعتقادی را ثابت کند و معتقد شدن به مضمون آن واجب باشد با این که در مسایل اعتقادی یقین لازم است و خبر واحد یقین‌آور نیست بلکه مظنّه‌آور است؟»[۱]

و نیز عالم و محقّق بزرگ، مرحوم حاج میرزا ابوالحسن شعرانی ـ طاب ثراه ـ در توضیحی دربارهٔ اخباری که در اصول کافی در شأن «انّاانزلناه فی لیلة القدر» به روایت حَسَن بن عبّاس بن حَریش آمده است[۲] می‌فرماید:

«... وَمذهَبُنااَنّ ما روی فی الامامة من الاحادیث ممّالم یدُلَّ علیه ضرورةُ المذهب ولا متواتر الاخبار ولم یدُلّ العقل علی صحّته ولا علی فساده فالوجه التوقّف فیه و امّا هذه الرّوایات فالعقل یحکم بفسادها...»

«یعنی عقیدهٔ ما شیعهٔ امامیّه اینست احادیثی که در شئون امامت وارد شده است که نه مضمون آنها ضروری مذهب شیعه است و نه اخبار متواتر برطبق آنها وارد شده و نه عقل دلالت بر صحّت آنها می‌کند و نه بر فساد آنها دربارهٔ مضمون چنین احادیثی باید توقّف کرد و نه آنها را ردّ کرد و نه قبول؛ ولی این روایاتی که حسن بن عبّاس بن حریش دربارهٔ «انّاانزلنا» و شئون امامت نقل کرده است عقل به بطلان آنها حکم می‌کند چون در این روایات نزول ملائکه را در شب قدر دلیل بر وجود امام معصوم گرفته‌اند؛ و این سخن باطلی است زیرا نزول ملائکه در شب قدر مستلزم وجود امام نیست و امام معصوم هرگز چنین استدلال باطلی نمی‌کند...»[۳] ترجمهٔ سخن علّامهٔ شعرانی را با

---

۱ ـ المقاصد العلیّة فی شرح الالفیّه ص ۲۵ چاپ ۱۳۱۴ قمری.

۲ ـ از حسن بن عبّاس بن حَریش ۹ حدیث در اصول کافی در شأن اناانزلنا نقل شده است که علّامهٔ شعرانی معتقد است حسن بن عبّاس همهٔ این حدیث‌ها را جعل کرده است، در بعضی از این حدیث‌ها آمده است که ملائکه در شب قدر بر امام نازل می‌شوند و آنچه برای سال آینده مقدّر شده است بر وی عرضه می‌کنند، این ۹ حدیث در اصول کافی جلد ۱ از ص ۲۴۲ تا ۲۵۳ آمده است.

۳ ـ پاورقی شرح اصول و روضهٔ کافی جلد ٦ ص ۲۲. این شرح از مرحوم مولی صالح مازندرانی است که علّامهٔ شعرانی پاورقی‌های عالمانه‌ای برای آن نوشته‌اند و این کتاب سال ۱۳۸۵ قمری توسط کتاب فروشی اسلامیّه در ده جلد در تهران چاپ شده است.

قدری تلخیص ذکر کردیم.

می‌بینیم که علّامهٔ شعرانی ـ طاب ثراه ـ می‌فرماید: «اخباری که دربارهٔ مسائل امامت وارد شده است اگر متواتر نباشد، حجّت نیست و نمی‌توان به مضمون آنها عقیده پیدا کرد و این مطلب اعتقاد و مذهب ما شیعهٔ امامیّه است.»

آنچه مرحوم شهید ثانی و علّامه شعرانی فرموده‌اند که با خبر واحد عقیده ثابت نمی‌شود مورد قبول همهٔ مجتهدین است و باید جدّاً به آن توجّه شود و از آن غفلت نشود.

روی این مبنا روایاتی که می‌گوید: «هر یک از ائمّه علیهم السلام دستور محرمانهٔ خاصّی غیر از دستورهای کلّی اسلام از طرف خدا داشته‌اند که باید به آن عمل کنند.» حجّت نیست و نمی‌توان به مضمون آنها اعتقاد پیداکرد زیرا این روایات متواتر و قطعی نیست بلکه از قبیل خبر واحد به شمار می‌رود و خبر واحد اگر سندش هم صحیح باشد، یقین‌آور نیست و نمی‌تواند عقیده‌ای را ثابت کند چه رسد به این روایات که راویان آنها بعضی کذّاب و حدیث ساز و بعضی غالی کذّاب و بعضی مجهول هستند و در میان آنها حتی یک روایت صحیح وجود ندارد چنان که قبلاً توضیح دادیم.

بنابراین اگر عالمی به این روایات اعتماد کند و مضمون آنها را حقیقت بپندارد و به عنوان عقیدهٔ شیعه تلقّی نماید، از این اصل مسلّم که خبر واحد عقیده‌ای را ثابت نمی‌کند عدول و غفلت کرده است و باید در این تلقّی خود تجدیدنظر نماید.

سخن صاحب‌المیزان :

از صاحب‌المیزان ـ رضوان‌الله‌علیه در مورد علم امام حسین علیه السلام به شهادت خود سؤالی بدین‌گونه شده است:

س ـ علم امام چیست و تا چه حدّی می‌باشد؟ آیا امام علم به مرگ خود دارد که چگونه و به چه طریق کشته خواهد شد؟ حتّی علم به ساعت و شب یا روز مرگ خود

دارد؟

معظّم له در پاسخ سؤال فوق نوشته‌اند:

ج ـ امام علیه السلام به موجب اخبار کثیره مقامی از قرب دارد که هرچه را بخواهد به اذن خدا می‌تواند بداند و از جمله آن است علم به تفصیل مرگ و شهادت خود با جـمیع جزئیّات آن، و این مسأله هیچ گونه محذوری از راه عقل ندارد و از راه شرع نیز روایاتی هست که هر یک از ائمّه لوحی از جانب خدا دارد که وظایف خاصّهٔ وی در آن ثـبت است.»[۱]

این که صاحب‌المیزان ـ طاب ثراه ـ فرموده‌اند: «روایاتی هست که هر یک از ائمّه لوحی از جانب خدا دارد که وظائف خاصّهٔ وی در آن ثبت است» مقصود ایشان همین روایاتی است که قبلاً گفتیم حتّی یک خیر صحیح در آنها وجود ندارد و بعضی از راویان آنها کذّاب و بعضی مجهول هستند و به فرض این که سند بعضی از آنها صحیح هم بود، چون این روایات متواتر نیستند، نمی‌توان با آنها عقیده‌ای را ثابت کرد و این مـطلب مورد قبول همهٔ علمای اهل اجتهاد است که خبر واحد غیرمتواتر چون یقین آور نیست عقیده‌ای را ثابت نمی‌کند و این به عنوان یک اصل مسلّم در نزد عُلماء تلقّی شده است که عقل نیز آن را تأیید می‌کند.

بنابراین اعتماد صاحب‌المیزان به این روایات بی‌اعتبار، که از قـبیل خـبر واحـد محسوب می‌شوند، عدول از این اصل مسلّم نزد عـلماء و عـقل است و بـاید در آن تجدیدنظر شود.

نویسندگان کتاب «یک بررسی مختصر پیرامون قیام حسین علیه السلام خواسته‌انـد ثـابت کنند که امام حسین علیه السلام دانسته خود را به کشتن داده و این وظیفهٔ الهی او بوده است و برای اثبات مدّعای خود در صفحهٔ ۱۶ به حدیث ابوجمیلهٔ کذاب که قبلاً ذکر شد تمسک کرده‌اند که گفته است: «خدا در نامهٔ مهر شدهٔ محرمانه‌ای به امام دستور داده بود خود را

---

۱ ـ کتاب یک بررسی مختصر پیرامون قیام حسین بن علی(ع) ص ۱۱۳.

به کشتن بدهد. آن گاه این نویسندگان، سخن صاحب‌المیزان را که فرموده‌اند: «هر یک از ائمّه لوحی از جانب خدا دارد که وظایف خاصّهٔ وی در آن ثبت است» برای تأیید نظر خود ذکر کرده‌اند، ولی قبلاً دانستیم که خبر واحد عقیده‌ای را ثابت نمی‌کند اگرچه سندش هم صحیح باشد، چه رسد به این اخبار که حتّی سند یکی از آنها هم صحیح نیست.

یک جملهٔ معترضه:

این که صاحب‌المیزان ـ رضوان‌الله‌علیه فرموده‌اند: «امام به موجب اخبار کثیره هرچه را بخواهد می‌تواند بداند» مقصودشان از اخبار کثیره چهار حدیثی است که در اصول کافی جلد ۱ ص ۲۵۷ و ۲۵۸ نقل شده و همین چهار حدیث در بصائرالدّرجات ص ۳۳۵ در صورت پنج حدیث نقل شده است و اصل این احادیث دو حدیث است که در کافی و بصائر به صورت تکراری آمده و اگر کسی به طور سطحی این احادیث را در کافی و بصائر مطالعه کند، ممکن است تصور نماید که ۹ حدیث در این مسأله وجود دارد ولی پس از دقّت می‌فهمد که فقط دو حدیث وجود دارد که به صورت تکراری نقل شده‌اند؛ و بنابراین اخبار کثیره‌ای در این موضوع وجود ندارد؛ و ضمناً سند هیچ یک از این دو خبری که وجود دارد صحیح نیست، و علاوه بر این، دو حدیث مزبور دارای معارض هستند که در جای خود ثابت شده است و از این رو به کلّی از اعتبار ساقط می‌شوند. این اشارهٔ مختصر در اینجا به عنوان جملهٔ معترضه آوردیم و شاید بعداً بحث مفصّلی در این مسأله بکنیم.

دستور خصوصی فضیلت نیست:

کسانی که این حدیث را ساخته‌اند که: «هر یک از ائمّه علیهم‌السلام دستور محرمانهٔ خصوصی از خدا داشته‌اند و امام حسین علیه‌السلام نیز از خدا دستور داشته است خود را به کشتن بدهد»،

یکی از اهدافشان این بوده است که به خیال خود برای ائمّه علیهم‌السلام فضیلت و مقامی ثابت کنند، ولی اینان از این نکته غافل بوده‌اند که با این کارشان نقیصه‌ای را برای ائمّه علیهم‌السلام ثابت می‌کنند زیرا لازمهٔ سخن آنان اینست که امام نمی‌تواند از قوانین کلّی اسلام، که کمبودی ندارد، وظیفهٔ خود را استخراج کند و احتیاج به دستور خصوصی دارد تا وظیفهٔ خود را تشخیص دهد و به آن عمل کند.

شهید مطهّری ـ رضوان‌الله‌علیه ـ در اینجا سخن عالمانه‌ای بدین گونه فرموده‌اند: «یکی از اموری که موجب می‌گردد داستان کربلا از مسیر خود منحرف گردد و از حَیّز استفاده و بهره‌برداری عامّهٔ مردم خارج شود و بالاخره از آن هدف کلّی که از امر به عزاداری آن حضرت در نظر است منحرف گردد، اینست که می‌گویند حرکت سیّدالشّهداء معلول یک دستور خصوصی و محرمانه به نحو قضیّهٔ شخصیّه بوده است و دستوری خصوصی در خواب یا بیداری به آن حضرت داده شده است؛ زیرا اگر بنا شود که آن حضرت یک دستور خصوصی داشته که حرکت کرده، دیگران نمی‌توانند او را مُقتَدا و امام خود در نظیر این عمل قراردهند و نمی‌توان برای حسین علیه‌السلام «مکتب» قائل شد. برخلاف این که بگوییم حرکت امام حسین از دستورهای کلّی اسلام استنباط و استنتاج شد و امام حسین تطبیق کرد با رأی روشن و صائب خودش که هم حکم و دستور اسلام را خوب می‌دانست و هم به وضع زمان و طبقهٔ حاکمهٔ زمان خود آگاهی کامل داشت تطبیق کرد آن احکام را بر زمان خودش؛ و وظیفهٔ خودش را قیام و حرکت دانست... ولی معمولاً گویندگان برای این که به خیال خودشان مقام امام‌حسین علیه‌السلام را بالا ببرند می‌گویند: دستور خصوصی برای شخص امام حسین برای مبارزه با شخص یزید و ابن زیاد بود و در این زمینه از خواب و بیداری هزارها چیز می‌گویند، در نتیجه قیام امام حسین علیه‌السلام را از حوزهٔ عمل بشری قابل اَقتدا... خارج می‌کنند و به اصطلاح از زمین به آسمان می‌برند و حساب «کار پاکان را قیاس از خود مگیر» به میان می‌آید و امثال اینها. هر اندازه در این زمینه خیالبافی بیشتر بشود، از جنّ و ملک و خواب و بیداری و دستورهای

خصوصی زیاد گفته شود این نهضت را بی‌مصرف‌تر می‌کند.

حالا ببینیم آیا اگر امام حسین با دستور خصوصی عمل کرده باشد، مقامش بالاتر است یااگر با دستور کلّی و تطبیق کلّی بر جزئی و اصابه در تطبیق آن... عمل کرده باشد مقامش بالاتر است؟... اگر امام حسین با راهنمایی مستقیم فرشته حرکت کرده باشد، معنایش اینست که با عقل و تشخیص شخصی خودش قادر نبود که وظیفهٔ خود را تشخیص دهد، اما اگر با عقل خود تشخیص داده باشد معنایش اینست که عقل و ادراک شخص خودش از همه بالاتر بود و کار الهام راکرد، الهام در جایی است که هدایت عقل و شرع وافی نباشد در صورتی که هدایت عقل و شرع برای امام حسین کافی بود...»[۱]

این سخن عالمانهٔ شهید مطهّری رضوان‌الله‌علیه خطّ بطلان بر حدیث‌های ساختگی کذّابان و غالیان می‌کشد که گفته‌اند: «هر یک از ائمّه علیهم‌السلام دستور محرمانهٔ خصوصی از خدا داشته‌اند که باید به آن عمل کنند و امام حسین علیه‌السلام نیز دستور داشته است خود را به کشتن بدهد» که متأسفانه صاحب‌المیزان ـ رضوان‌الله‌علیه ـ به آنها اعتماد و استناد فرموده‌اند!

آیا کلید علم در دست امام است؟

این تصور در ذهن بعضی از علماء وجود دارد که امام هر چیزی راکه اراده کند بداند می‌داند و منشأ این تصوّر دو حدیث است که در اصول کافی و بصائرالدّرجات صفّار آمده است:

۱ ـ یکی حدیث ابن مُسکان است که در اصول کافی جلد ۱ ص ۲۵۸ دوبار با شمارهٔ ۱ و ۲ ذکر شده است و سند شمارهٔ ۱ ضعیف و سند شمارهٔ ۲ مجهول است و متن حدیث چنین است: «اَنَّ الاْمامَ اِذاشاءَ اَنْ یَعْلَم عَلِمَ»[۲]

---

۱ ـ حماسهٔ حسینی جلد ۳ ص ۸۴ ـ ۸۶.

۲ ـ اصول کافی جلد ۱ ص ۲۵۸، یعنی امام هر وقت بخواهد بداند می‌داند.

۲ ـ و دیگری حدیث عمروبن سعید مدائنی است که آن هم در اصول‌کافی جلد ۱ دوبار آمده است: یک بار در صفحهٔ ۲۵۷ با شمارهٔ ۴ و باردیگر در صفحهٔ ۲۵۸ با شمارهٔ ۳ و متن حدیث اینست: «اِذٰا اراد الامامُ اَنْ یَعْلَم شیأً اَعلمه الله ذلک» [۱]

راویان اصلی این حدیث فطحی‌ها هستند که مذهبشان فاسد است و منکر امامت امام موسی بن جعفر علیه‌السلام هستند و عبدالله افطح را امام می‌دانند.

همین دو حدیث در بصائرالدّرجات صفّار نیز در صفحهٔ ۳۳۵ آمده ولی حدیث اوّل سه بار ذکر شده و حدیث دوّم دوبار یعنی ۲ حدیث ۵ شماره خورده است که در نظر بدوی گمان می‌رود ۵ حدیث است، چنان که همین ۲ حدیث در اصول کافی ۴ شماره خورده است که در نظر بدوی گمان می‌رود ۴ حدیث است در حالی که همهٔ این ۵ شماره در بصائر و ۴ شماره در کافی دو حدیث بیشتر نیست که سند حدیث ۱ در نقلی ضعیف است و در نقل دیگر مجهول و سند حدیث ۲ از فطحی‌ها تشکیل شده است؛ و در هر حال سند هیچ یک از این دو حدیث صحیح نیست و بنابراین، دو حدیث مزبور از نظر سند در حدّی از اعتبار نیستند که دلیل مستقلّ و قابل اعتماد و استناد به شمار آیند و بتوان با آنها عقیده‌ای را ثابت کرد.

در معنای حدیث‌ها دو احتمال هست:

در معنای دو حدیث مزبور دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل این که امام هر وقت بخواهد چیزی را بداند اگر خدا بخواهد، آگاهش می‌کند و اگر نخواهد، آگاهش نمی‌کند. و احتمال دوّم این که هر وقت امام بخواهد چیزی را بداند حتماً باید خدا آگاهش کند و به عبارت دیگر: کلید علم در دست امام است که هر وقت خواست چیزی را بداند حتماً باید بداند و کلید علم در دست خدا نیست که اگر خواست، امام را آگاه کند و اگر نخواست، او را آگاه نکند.

---

۱ ـ اصول کافی ۱ صفحهٔ ۲۵۷ و ۲۵۸، یعنی امام وقتی که خواست چیزی را بداند خدا آگاهش می‌کند.

احتمال اوّل کاملاً معقول و قابل قبول است زیرا سرچشمهٔ اصلی هر علمی خدا است و به هر کس هر اندازه بخواهد می‌دهد و حتّی پرنده‌ای مثل هُدهُد را از وضعیّت کشور سبأ (صبا) و ملکهٔ آن آگاه می‌کند، امام را نیز هر وقت خدا بخواهد و از هرچه بخواهد آگاه می‌کند و اثبات این مطلب احتیاج به حدیث ندارد، و به نظر می‌رسد علمایی که به حدیث‌های مزبور تمسّک کرده‌اند مقصودشان معنای اوّل نیست زیرا طبق این معنی ارادهٔ امام در دانستن او دخالتی ندارد، بلکه دانستن امام به ارادهٔ خدا بستگی دارد و این امتیاز خاصّی برای امام نیست. در حالی که این علماء می‌خواهند با استناد به این حدیث‌ها امتیاز و فضیلتی را برای امام اثبات کنند و بگویند: امام هرچه را اراده کند بی‌درنگ و بدون استثناء می‌داند و ارادهٔ امام علّت تامّه برای علم او می‌باشد و خدا این توانایی را به او داده است که هرچه را اراده کند بداند بی‌درنگ می‌داند.

ولی احتمال دوّم ـ که مقصود علماء هم هست ـ اگر به عنوان یک عقیده در باب امام‌شناسی تلقّی شود، باید گفت چنین عقیده‌ای با این دو حدیث، که از قبیل خبر واحد به شمار می‌روند، ثابت نمی‌شود زیرا چنان که قبلاً نیز گوشزد شد خبر واحد چون متواتر و یقین آور نیست نمی‌تواند عقیده‌ای را ثابت کند اگرچه سندش صحیح باشد؛ چه رسد به این دو حدیث که سندشان هم صحیح نیست.

علاوه بر این، دو حدیث مزبور چند معارض دارند که با توجّه به این معارض‌ها این دو حدیث به کلّی از اعتبار ساقط می‌شوند، و اینک بیان معارض‌ها:

معارض اوّل:

امام علی علیه‌السلام در بستر شهادت ضمن سخنانی فرمودند: «... **کَم اَطْرَدتُ الایّام ابحثها عن مکنون هٰذاالامر فَاَبَی الله الاّاخفائه، هَیهاتَ علمٌ مَخزُونٌ...**»[۱]

یعنی روزهای زیادی را پشت سر گذاشتم که در آن روزها از راز پنهان این امر جستجو می‌کردم که آن را بدانم ولی خدا آن راز را پوشیده داشت و من آن را ندانستم و

---
۱ ـ نهج‌البلاغه صبحی صالح خطبهٔ ۱۴۹.

فهمیدم که آن راز از علم محزون خداست و من نمی توانم آن را بدانم.

ابن میثم بحرانی ـ طاب ثراه ـ در شرح نهج‌البلاغه می‌فرماید: «آن رازی که حضرت علی کوشش کرده است بداند و نتوانسته است، زمـان و مکـان شـهادتش بـوده کـه می‌خواسته است به تفصیل و با همهٔ جزئیّات آن دو بداند ولی خدا نخواسته است.» [۱]

آن چیزی که امام علی علیه‌السلام خواسته است بداند چه زمان و مکان شهادتش باشد و چه چیز دیگر از این سخن امام معلوم می‌شود آن حضرت در مدّتی طولانی اراده کرده است چیزی را بداند ولی سرانجام آن را ندانسته است و این معارض آن حـدیث است کـه می‌گوید: «اگر امام اراده کند چیزی را بداند می‌داند» و از این معارض معلوم می‌شود کلید علم در دست امام نیست بلکه در دست خداست که اگر نخواهد، در علم را برای امام باز نمی‌کند.

معارض دوّم:

در کافی با سند صحیح آمده است که مردی از اهل فارس از حضرت ابی‌الحسن، امام رضا علیه‌السلام، پرسید: «اَتَعلَمُون الْغیب؟ فقالَ: قال ابـوجعفر: **یُبْسَط لَنا الْعلمُ فَنعلَمُ وَیُقْبَضُ عَنّا فَلانعْلمُ**» [۲]

یعنی شما غیب می‌دانید؟ امام فرمود: ابوجعفر ـ امام محمدباقر علیه‌السلام گفته است: گاهی علم برای ما گسترده می‌شود و می‌دانیم و گاهی جلوی آن گرفته می‌شود و نمی‌دانیم.

این که امام می‌فرماید: «گاهی جلوی علم گرفته می‌شود و نـمی‌دانـیم» مـعنایش اینست که کلید علم در دست امام نیست زیرا اگر کلید علم در دست امام بود، مـعنی نداشت جلوی آن گرفته شود و امام نتواند بداند.

و این حدیث نیز معارض حدیثی است که می‌گوید: امام هر وقت اراده کند چیزی را

---

۱ ـ شرح نهج‌البلاغه ابن میثم جلد ۳ ص ۲۰۹. ضمناً از این که امام کوشش می‌کرده است آن راز را بداند معلوم می‌شود اوّل نمی‌دانسته است که این از علوم اختصاصی خداست ولی بعداً دانسته است که این از علوم مختصّ بـه خداست و امام نمی‌تواند آن را بداند.

۲ ـ اصول کافی جلد ۱ ص ۲۵٦.

بداند می‌داند.

معارض سوّم:

در کتاب قرب‌الاسناد با سند صحیح از حضرت امام رضا علیه السلام نقل کرده است که حضرت علی و امام حسن و امام حسین و امام علی بن‌الحسین و امام محمّدباقر و امام جعفر صادق علیهم السلام همهٔ این شش امام فرمودند: «**لَو لاٰ آيَةٌ فی کتاب الله حدّثناکُم بما يکُونُ الی ان تَقوم السّاعَةُ: يَمْحُوالله مايشاءُ و يُثبتُ وَ عِندهُ امّ الکتاب**»[1]

و شیخ طوسی ــ طاب ثراه ــ نیز همین حدیث را با کمی اختلاف با سند صحیح در کتاب غیبة ص ۲۶۴ از کتاب سعد بن عبدالله نقل کرده است.

معنای این حدیث اینست که این ۶ امام فرمودند: «اگر این آیهٔ قرآن نبود که می‌گوید: «خدا هر چیزی را بخواهد محو می‌کند و هر چیزی را بخواهد اثبات می‌نماید»، ما حوادث آینده را تا روز قیامت به شما خبر می‌دادیم.» مقصود اینست که ممکن است ما خبر بدهیم که فلان حادثه در آینده واقع می‌شود ولی بعداً شرائط تغییر کند و آن حادثه واقع نشود چنان که در کافی و غیبة شیخ طوسی با سند صحیح وارد شده که ابوحمزه به امام محمّدباقر علیه السلام گفت حضرت علی علیه السلام فرموده بود: «تا سال ۷۰، بلا و سختی خواهد بود و بعد از سال ۷۰، گشایش پیدا می‌شود و سال ۷۰ گذشت و ما گشایشی ندیدیم!» امام فرمود: «خدا این امر را ــ مثلاً حکومت آل علی علیه السلام را ــ در سال ۷۰ قرار داده بود ولی چون امام حسین علیه السلام کشته شد، غضب خدا بر اهل زمین شدید گشت و وقت این امر را تا سال ۱۴۰ تأخیر انداخت و ما این مطلب را برای شما گفتیم و شما آن را فاش کردید و خدا این امر را باز هم بار دیگر تأخیر انداخت و دیگر نزد ما وقتی برای آن قرار نداد و خدا هرچه را بخواهد محو می‌کند و هرچه را بخواهد اثبات می‌نماید.» ابوحمزهٔ ثمالی می‌گوید: من بعداً این مطلب را برای امام جعفر صادق علیه السلام گفتم، فرمود: «مطلب همین

---

۱ ـ قرب الاسناد از عبدالله بن جعفر حِمیرَی ص ۱۵۵.

طور است»[۱]

در اینجا حضرت علی علیه السلام خبر داده بود که بعد از سال ۷۰ گشایش و فرج حاصل می‌شود ولی امام حسین علیه السلام که شهید شد شرائط تغییر کرد و گشایش به سال ۱۴۰ یعنی زمان امام ششم موکول شد و چون مردم آن را فاش کردند باز هم تأخیر افتاد و دیگر وقتی که ائمّه علیهم السلام آن را بدانند برای فرج و گشایش تعیین نشد.

اگر این خبر صحیح بود که می‌گوید: «امام هرچه را اراده کند بداند می‌داند»، در اینجا حضرت علی علیه السلام اراده می‌کرد بداند که آیا شرائط تغییر می‌کند و گشایش تأخیر می‌افتد یا نه و چون با یک اراده می‌دانست که شرائط تغییر می‌کند و گشایش تأخیر می‌افتد، دیگر به مردم خبر نمی‌داد که بعد از سال ۷۰ گشایش خواهد بود تا ابوحمزه به امام محمدباقر علیه السلام نگوید چرا پیشگویی امام‌علی علیه السلام واقع نشد و گشایش به وجود نیامد.

معلوم می‌شود امام نمی‌تواند با یک اراده بداند که خدا چه چیزی را محو می‌کند و چه چیزی را ثابت می‌دارد، بنابراین، حدیثی که می‌گوید: «اگر این آیهٔ قرآن نبود که خدا هرچه را بخواهد محو می‌کند و هرچه را بخواهد ثابت می‌دارد، ما حوادث را تا روز قیامت خبر می‌دادیم» با حدیثی که می‌گوید: «امام هرچه را بخواهد بداند می‌داند معارض است زیرا این حدیث می‌گوید کلید علم در دست امام نیست بلکه در دست خداست.

یک نکتهٔ مهمّ:

از حدیث سابق معلوم می‌شود حضرت علی علیه السلام نمی‌دانسته است که امام‌حسین علیه السلام در سال ۶۱ هجری شهید می‌شود و با شهادت او شرائط تغییر می‌کند و گشایش و فرج تأخیر می‌افتد زیرا اگر این مطلب را می‌دانست، خبر نمی‌داد که در سال ۷۰ گشایش پیدا می‌شود خبری که بعداً خلافش معلوم شد.

لازم است کسانی که می‌گویند: برای پیغمبر اکرم و ائمّه علیهم السلام از پیش معلوم بود که امام

---

۱ - اصول کافی جلد ۱ ص ۳٦۸ و غیبة شیخ طوسی ص ۲٦۳ و تفسیر عیّاشی ۲۱۸/۲.

حسینعليه‌السلام در چه سال و ماه و روزی شهید می‌شود به نکته‌ای که ذکر شد توجّه کنند تا بدانند که اگر قرار بود پیغمبر و ائمهعليهم‌السلام از پیش بدانند امام حسینعليه‌السلام در سال ۶۱ شهید خواهد شد و آن گاه شرائط تغییر می‌کند، بی‌شک باید حضرت علیعليه‌السلام این مطلب را بداند تا پیشگویی نکند که بعد از سال ۷۰ گشایش و فرج پیدا می‌شود که بعداً خلاف آن معلوم گردد.

معارض چهارم:

ابن ابی الحدید می‌گوید: «در روایات صحیح مورد اتّفاق آمده است که رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله دربارهٔ خوارج نهروان از پیش خبر داد و فرمود: «آنان با این که در نماز و روزه و قرائت قرآن خیلی کوشا هستند از دین خارج می‌شوند و در زمانی که بین مردم اختلاف وجود دارد شورش می‌کنند و نشانهٔ این گروه اینست که مردی در بین آنان هست که یک دست او شبیه پستان زن جمع می‌شود و چون آن را بکشند مثل دست دراز می‌گردد.»[1]

این شخصی که رسول اکرمصلى‌الله‌عليه‌وآله او را توصیف کرد بعداً در تاریخ اسلام به نام «ذُوالثّدیه» یعنی صاحب پستان خوانده شد چون یک دست او ناقص الخلقه بود به طوری که اگر آن را می‌کشیدند، به اندازهٔ دست دیگرش دراز می‌شد و چون آن را رها می‌کردند روی سینه‌اش شبیه پستان زن جمع می‌گشت و موهای زبر و بلندی مثل موهای سبیل گربه بر آن روییده بود. ابن ابی الحدید می‌گوید: «همهٔ اهل تاریخ متّفقاً نوشته‌اند که حضرت علیعليه‌السلام پس از خاتمهٔ جنگ نهروان برای یافتن جَسد ذوالثّدیة در بین کشته‌های خوارج به جستجو پرداخت و کشته‌ها را زیر و رو کرد ولی آن را نیافت و از این جهت ناراحت شد و فرمود: «نه من دروغ گفته‌ام و نه پیغمبر به من دروغ گفته است. جَسَد ذوالثّدیه حتماً بین این کشته‌هاست بگردید تا آن را پیداکنید» و بالاخره امام آن قدر جستجو کرد تا آن را یافت. طبق یک نقل، حضرت علیعليه‌السلام دستور داد چهار

۱ - شرح نهج‌البلاغه ابن ابی الحدید جلد ۲ ص ۲۶۵ - ۲۶۶.

هزار نی از نیزار ببُرند و خود سوار بر استر شد و امر کرد کشته‌ها را یک یک زیر و رو کنند تا ببینند علامت ذوالثّدیه را در کدام کشته می‌یابند و هر کشته‌ای را کـه بـررسی می‌کردند یک نی روی آن می‌گذاشتند که معلوم بـاشد آن را بـررسی کـرده‌انـد هـمهٔ کشته‌های میدان را بـررسی کـردند و فـقط یک نـی بـاقی مـاند ولی آن را نـیافتند. امیرالمؤمنین علیه السلام خیلی ناراحت شد و چهره‌اش دگرگون گشت و در حالی که مردم همراه آن حضرت بودند فرمودند: «نه من دروغ گفته‌ام و نه پیغمبر به من دروغ گفته است.» ناگهان دیدند در نهری که آنجا بود صدای ریزش آب به گوش می‌رسد مثل ایـن کـه چیزی در نهر گیر کرده و آب از روی آن فرو می‌ریزد، راوی قصّه می‌گوید: «امام به من فرمود: اینجا را کاوش کن! من دست در آب بردم دستم به پای انسانی برخورد، آن را گرفته و کشیدم و گفتم: این پای انسان است. امام فوراً از استر پیاده شد و پای دیگر آن را گرفت و با هم جَسَدی را از آب بیرون کشیدیم و دیدیم همان جَسَد ذوالثّدیه است که ما و امام در جستجویش بودیم. امام خیلی خوشحال شد و با صدای بلند تکبیر گفت و همهٔ مردم تکبیر گفتند و حضرت علی علیه السلام سجدهٔ شکر کرد»[۱]

در اینجا امام هم اراده کرد بداند جَسَد ذوالثّدیه کجاست و هم عملاً برای یافتن آن تلاش کرد ولی آن را نیافت و سخت ناراحت شد تا آنجا که چهره‌اش دگرگون گشت و سرانجام صدای ریزش آب سبب شد که جَسَد ذوالثّدیه پیدا شود.

اگر کلید علم در دست امام بود و هر چه را اراده می‌کرد بداند می‌دانست، در اینجا فقط با یک اراده می‌دانست جَسَد ذوالثّدیه کجاست و دیگر لازم نبود این همه زحمت بکشند و چهارهزار کشته را زیرورو کنند و چون آن را نیافتند امام ناراحت شود و پس از یافتن آن امام باصدای بلند تکبیر بگوید و از روی خوشحالی سجدهٔ شکر بجا آورد.

در اینجا نفس عمل حضرت علی علیه السلام معارض حدیثی است که می‌گوید: «امام هـر وقت اراده کند چیزی را بداند می‌داند» زیرا در اینجا امام اراده کرد بداند جَسَد ذوالثّدیه

---

۱ - شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید جلد ۲ صفحهٔ ۲۷۵ - ۲۷۷.

کجاست ولی ندانست تا پس از تلاش بسیار و ناراحتی شدید امام، جَسَد او پیدا شد.

علم ارادی ونفی عصمت:

در زندگی ائمّه علیهم السلام حوادثی پیش آمده است که اگر ما قائل به علم ارادی برای ائمّه علیهم السلام بشویم و بگوییم امام هرچه را اراده کند می‌داند مستلزم نفی عصمت از آنان خواهد بود و ما در اینجا به دو نمونه از این حوادث اشاره می‌کنیم:

نمونهٔ اوّل

معاویة بن ابی‌سفیان، سفیان بن عوف غامدی را به فرماندهی شش هزار سواره نظام مسلّح مأموریّت داد که به شهرهای مجاور فرات در قلمرو حکومت علی علیه السلام حمله کنند و هرکس راکه معاویه را قبول ندارد بکشند و هرقدر بتوانند از اموال مردم غارت کنند و برگردند و به کوفه نزدیک نشوند. معاویه می‌گفت این کار پیروان علی را مرعوب می‌کند و طرفداران ما را در عراق خوشحال می‌سازد و کسانی را که از آیندهٔ خود نگرانند به سوی ما جذب می‌نماید.[۱] سفیان بن عوف، طبق امر معاویه به شهر انبار حمله کرد و در این حمله حسّان بکری را، که با عدّهٔ کمی از نیروهای خود از شهر دفاع می‌کرد، همراه سی نفر از نیروهای او کشتند و شهر انبار اشغال نظامی شد و شش هزار نظامی سرمست از پیروزی طبق فرمان معاویه به غارت اموال مردم بی‌دفاع و تهدید و تحقیر آنان پرداختند و در غارت اموال توجّه خاصّی به اموالی که از نظر وزن سبک و از نظر قیمت سنگین بود کردند و از این رو در غارت خانه‌ها گوشواره‌ها و دستبندها و خلخال‌ها و گلوبندهای زنان را ـ چه مسلمان و چه اهل کتاب ـ با قهر و غلبه از آنان ربودند و سالم و غانم با کاروانی از اموال غارت شده به شام برگشتند. این خبر که به حضرت علی علیه السلام رسید سعید بن قیس هَمدانی را به فرماندهی هشت هزار نیرو به تعقیب

---

۱ ـ ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه جلد ۲ ص ۸۷ می‌نویسد: «از حملهٔ نیروهای معاویه به شهر انبار چیزی نگذشته بود که گروه هایی از نیروهای علی(ع) از آن حضرت جدا شده و سوار بر شتران به معاویه ملحق شدند.

نیروهای معاویه فرستاد ولی چون دشمن منطقه را ترک کرده بود درگیری واقع نشد و نیروهای امام برگشتند.[۱]

خطبهٔ ۲۷ نهج‌البلاغه که در آن امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «اگر فرد مسلمان پس از این فاجعه از غصّه بمیرد رواست» در رابطه با حملهٔ نیروهای معاویه به شهر انبار و قتل و غارت مردم بی‌پناه ایراد شده است.

می‌دانیم که حفظ جان و مال و امنیّت امّت اسلامی بر امام علی علیه السلام، که زمامدار اسلام بود، واجب بود و طبعاً مقدّمات این واجب نیز واجب بود یعنی هرکاری که امام را به این هدف می‌رساند واجب بود انجام دهد بنابراین اگر کلید علم در دست امام بود و می‌توانست با یک اراده بداند معاویه، که دشمنی و خونخواریش معلوم بود، در چه وقت نیروهای خود را برای قتل و غارت مردم انبار اعزام می‌کند، واجب بود امام از باب مقدّمهٔ واجب اراده کند که وقت حملهٔ نیروهای معاویه را بداند تا از حملهٔ آنها پیشگیری کند و همان هشت هزار نیرویی را که بعد از حملهٔ نیروهای معاویه برای تعقیب آنها فرستاد قبل از حملهٔ آنها بفرستد تا از حملهٔ دشمن به شهر بی‌دفاع جلوگیری کنند و خون بی‌گناهان ریخته نشود و اموال مردم به غارت نرود و به زنان مسلمان اهانت و اسائهٔ ادب نگردد و ناله و استغاثهٔ این زنان بی‌پناه به آسمان برنخیزد، همان طور که حفظ جان و مال مردم بر امام واجب بود مقدّمهٔ آن نیز واجب و ترک آن گناه بود؛ و مقدمهٔ حفظ جان و مال مردم در اینجا این بود که امام اراده کند بداند معاویه حمله می‌کند یا نه؟ و اگر می‌کند، در چه وقت دستور حمله به قلمرو حکومت آن حضرت را صادر می‌کند و قبل از حمله از آن جلوگیری کند ولی امام چنین اراده‌ای نکرده است یعنی در این فرض ترک واجب کرده و ترک واجب گناه است و با عصمت امام سازگار نیست.

می‌بینیم که اگر ما بگوییم: «امام هر وقت چیزی را اراده کند بداند می‌داند» در مثل

۱ـشرح ابن ابی‌الحدید جلد ۲ ص ۸۵ – ۸۸.

حادثهٔ انبار از امام نفی عصمت کرده‌ایم و توجّه نداریم.

نمونهٔ دوّم:

معاویة بن ابی‌سفیان، بُسربن ارطاة خونخوار را به فرماندهی سه هزار سواره نـظام مسلّح مأمور کرد که از دمشق به سوی مدینه و مکّه و صنعاء حرکت کند و در این هجوم نظامی مردم این شهرها و سایر نقاط را مورد تجاوز قرار دهد و هرکس را که در اطاعت معاویه درنیاید بکشد. وقتی که خبر حرکت این نیروهای مـهاجم بـه مـدینه رسـید، ابوایّوب انصاری، که از طرف علی علیه‌السلام فرماندار مدینه بود، از شهر خارج شد و نیروهای متجاوز وارد شهر بی‌دفاع مدینه شدند. بُسر بن ارطاة با نظامیان مسلّح شهر را اشغال کرد و در مسجد مدینه به منبر رفت و مردم را تهدید به قتل کرد و به اجبار از مردم ـ و حتّی از جابربن عبدالله انصاری ـ برای معاویه بیعت گرفت و چند خانه و از جمله خانهٔ ابوایّوب انصاری، فرماندار علی علیه‌السلام، را آتش زد و چند روزی در مدینه ماند و سرانجام به مردم مدینه گفت: «شما را می‌بخشم با اینکه لایق بخشش نیستید». و سپس ابوهریره را به عنوان فرماندار مدینه نصب کرد و از مدینه به سوی مکّه حـرکت کـرد و در راه مکّـه عدّه‌ای را کشت و اموالی را غارت کرد. خبر هجوم نیروهای معاویه که به مکّه رسـید قُثَم بن عبّاس، فرماندار مکّه، از شهر خارج شد و بُسر بن ارطاة با نیروهای مهاجمش وارد مکّهٔ بی‌دفاع شدند و شهر را اشغال نظامی کردند، بُسر در مسجدالحرام سخنرانـی کرد و به مردم بی‌پناه دشنام داد و از حضرت علی علیه‌السلام به بدی یادکرد و گفت: «اگر از شما مخالفتی دیده شود، نسل شما را نابود خواهم کرد،» سپس از مکّه به طائف و از طائف به نجران رفت و در آنجا عبدالله بن عبدالمُدان، داماد عبیدالله بن عبّاس، را بـا پسـرش، مالک، به قتل رساند و با ارعاب و فحّاشی مردم را به اطاعت معاویه خواند. آنگاه به صنعاء یمن رفت و با مقاومت چندانی روبرو نشد و در صنعاء عدّه‌ای بی‌گناه را کشت و هنگامی که هیئت نمایندگی مأرَب به دیدار او آمدند، همه را قتل عام کرد جز یک نفر. بُسر بن ارطاة در این سفر دو پسر عبیدالله بن عبّاس، نمایندهٔ حضرت علی علیه‌السلام، را که

نوجوان بودند ذبح کرد و به علاوه صد شیخ را از آن فامیلی که این دو نوجوان را پناه داده بودند به قتل رساند. بُسر از صنعاء به جیشان رفت که مردمش شیعهٔ علی علیه السلام بودند؛ مردم آنجا قدری مقاومت کردند ولی سرانجام شکست خوردند و بُسر بن ارطاة عـدّهٔ زیادی از آنان را کشت و به صنعاء برگشت. بُسر بن ارطاة در این هجوم وحشیانه بـه قلمرو حکومت علی علیه السلام جمعی از مردم بی‌گناه را به آتش سوزانـد، و آمـار کشـتگان بی‌گناه به دست بُسر بن ارطاة را تعداد سی هزار نفر نوشته‌اند.

خبر این هجوم و کشتار بی‌رحمانهٔ بُسر بن ارطاة که به حضرت علی علیه السلام رسید جاریة بن قُدامه را به فرماندهی دو هزار سواره نظام به تعقیب بُسر بن ارطاة اعزام کرد. جاریة بن قدامه با نیروهایش خود را به یمن رساند. بُسر که از آمدن نیروهای امام آگاه شد با اردوی خود به سوی شام گریخت و جاریه او را تعقیب کـرد تـا از مـنطقهٔ حکـومت علی علیه السلام بیرون راند.(۱)

خطبهٔ ۲۵ نهج‌البلاغه که حاکی از تأسّف و رنج روحی شدید حضرت علی علیه السلام است در رابطه با حملهٔ بُسر بن ارطاة به مدینه و مکّه و یمن و کشتار بی‌رحمانهٔ مردم بی‌گناه ایراد شده است.

چنان که قبلاً اشاره شد حفظ جان و مال و آبروی مردمی که در قلمرو حکـومت علی علیه السلام بودند بر آن حضرت واجب بود و مقدّمهٔ این واجب نیز واجب بود یعنی واجب بود امام اراده کند بداند که نیروهای معاویه چه وقت به فرماندهی بُسربن ارطاة به مدینه و مکّه و یمن حمله می‌کنند و جلوی حملهٔ آنان را بگیرد و چون اراده نکرد این مطلب را بداند پیروان خود را بلادفاع در معرض حمله و کشتار دشمن قرار داد و این ترک وظیفه و گناه است و مستلزم نفی عصمت از امام که نمی‌توان به آن ملتزم شد.

---

۱ ـ شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید جلد ۲ ص ۷ ـ ۱۷.

نقدی کم‌حَجم بر کتابی پُرحَجم

بسم‌الله الرّحمٰن الرحیم

اخیراً کتاب پُر حَجْمی در ۶۰۸ صفحه به قلم حجّةالاسلام رضا استادی در نقد **شهید جاوید** نوشته شده است و هدف آن محکوم کردن و باطل نمودن محتوای **شهید جاوید** بوده و نام آن را گذاشته است: «**شرح حال کتاب شهید جاوید**». جناب استادی از کتاب «**شهید جاوید**» غضبناک است به دو جهت: یکی اینکه این کتاب مکرّر چاپ شده و می‌شود و هم‌اکنون چاپ هفدهم آن در بازار موجود است، و دیگر اینکه به نظر ایشان با رواج شهید جاوید مطالب باطل رواج می‌یابد و وظیفهٔ دینی ایجاب می‌کند که به هر وسیله‌ای جلوی آن گرفته شود از این جهت او تلاش می‌کند به هر وسیله‌ای بااین کتاب مبارزه کند تا هم وظیفهٔ دینی خود را انجام و هم غضب خویش را تا حدّی تشفّی دهد و کتاب اخیر را به همین منظور نوشته است ولی در عین حال یکی از امتیازات این کتاب اینست که همهٔ اقوال مربوط به قیام امام‌حسین علیه‌السلام را که در دسترس بوده، جمع‌آوری کرده است و در نتیجه زحمت دیگران را کم کرده است. انتظار چنین بود که این کتاب خالی از نقطه‌ضعف باشد ولی برخلاف انتظار نقاط ضعفی دارد که ما به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

نقطهٔ ضعف اوّل:

ایشان آنجا که تألیفات بنده را شمرده است در صفحهٔ ۱۳ نوشته است: سوّم مقاله چاپ شده دربارهٔ آیهٔ تطهیر و نوشتار چاپ نشده در همین موضوع. نتیجه این شد که معلوم نیست آیهٔ تطهیر مختصّ به اهل بیت باشد، باز هم تردید در یکی از امتیازات اهل بیت.

مخفی نماند که بنده در مقالهٔ یاد شده از قول رسول اکرمﷺ این عبارت را آورده‌ام: **اَللّٰهُمَّ هٰؤُلاءِ اَهْلُ بَيْتِي وَ عِتْرَتِي فَاَذهِبْ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَ طَهِّرْهُمْ تَطْهيراً.** معلوم است که این عبارتِ رسول اقتباس از آیهٔ تطهیر است و دلالت دارد که آیهٔ تطهیر دربارهٔ اهل بیت است و هیچگونه تردیدی از آن فهمیده نمی‌شود و نیز از آن فهمیده نمی‌شود که بنده در یکی از امتیازات اهل بیت تردید کرده‌ام پس چگونه جناب استادی به بنده نسبت داده است که در یکی از امتیازات اهل بیت تردید کرده‌ام در حالی‌که حقیقت برخلاف آن است؟[۱]

نقطهٔ ضعف دوّم:

مقاله‌ای که جناب استادی به آن اشاره کرده است دربارهٔ آیهٔ تطهیر نیست آن طور که ایشان گفته است، بلکه دربارهٔ شرح حدیث کساء است ولی ضمن مقاله اشاره‌ای به آیهٔ تطهیر شده است و خیلی فرق است بین اینکه در مقاله‌ای ضمن شرح حدیث کساء اشاره به آیهٔ تطهیر بشود. و بین اینکه مقاله‌ای دربارهٔ آیهٔ تطهیر نوشته شود و این‌دو را نباید با هم اشتباه کرد آن‌طور که ایشان اشتباه کرده و گفته است: مقالهٔ مزبور دربارهٔ آیهٔ تطهیر است.

---

۱ ـ مقالهٔ مذکور در مجموعهٔ مقالات اینجانب، چاپ جدید، از ص ۷۵ به‌بعد درج شده است. آن را بخوانید تا حقیقت را دریابید.

یک تذکّر:

در اینکه آیهٔ تطهیر قبل از واقعهٔ کساء نازل شده یا بعد از آن، اختلاف است و این سخن رسول ﷺ که قبلاً نقل شد و اقتباس از آیهٔ تطهیر است و آن حضرت ضمن واقعهٔ کساء فرموده است دلالت دارد که آیهٔ تطهیر قبل از واقعهٔ کساء نازل شده است.

نقطهٔ ضعف سوّم:

جناب استادی گفته است: نتیجهٔ این مقاله این‌است که معلوم نیست آیهٔ تطهیر مختص به اهل بیت باشد. باید دانست که هرگز چنین مطلبی از مقالهٔ مزبور فهمیده نمی‌شود که من خواسته‌ام بگویم: معلوم نیست آیهٔ تطهیر مختص به اهل بیت باشد. بعضی از علمای صاحب‌نظر که مقالهٔ مزبور را خوانده بود آن را تحسین می‌کرد ولی نگفت: از مقالهٔ مزبور فهمیده می‌شود که آیهٔ تطهیر مختص به اهل بیت نیست حالا جناب استادی چگونه فهمیده است؟ نمی‌دانم. بنده در مقالهٔ مزبور چنان‌که گذشت از قول رسول اکرم ﷺ آورده‌ام **اَللّٰهُمَّ هٰؤُلاٰءِ اَهْلُ بَيْتِي وَ عِتْرَتِي فَاَذْهِبْ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَ طَهِّرْهُمْ تَطْهيراً**. معلوم است که این سخنِ رسول ﷺ اقتباس از آیهٔ تطهیر است و دلالت دارد که آیهٔ تطهیر دربارهٔ اهل بیت است، بنابراین برخلاف ادّعای استادی بنده در مقالهٔ مزبور در یکی از امتیازات اهل بیت تردید نکرده‌ام.

نقطهٔ ضعف چهارم:

جناب استادی گفته است: باز هم تردید در یکی از امتیازات اهل بیت ولی برخلاف تصوّر ایشان از مقالهٔ مذکور هرگز تردید در یکی از امتیازات اهل بیت فهمیده نمی‌شود و گفتهٔ ایشان برخلاف حقیقت است.

نقطهٔ ضعف پنجم:

جناب استادی معتقد است که نقد سخنان علماء جایز نیست اگرچه در سخنانشان نقاط ضعفی وجود داشته باشد و بدین سبب چون بنده رسالهٔ «بحثی کوتاه دربارهٔ علم امام» را از علّامهٔ طباطبائی نقد کردم او این کار را تخطئه کرد و در این‌باره نوشت: مؤلّف کتاب مذکور ـ **یعنی شهید جاوید** ـ هنگامی که این کتاب را مطالعه می‌کند به‌جای اینکه دقّت در این رساله موجب تجدید نظر او در مطالب کتابش شود رسالهٔ علّامهٔ طباطبائی را به نقد کشیده است (مجلّهٔ نور علم، چاپ قم، شمارهٔ ۴۹، ص ۱۹).

گویی که در نظر جناب استادی نقدکردن سخنان علماء کاری ناپسند است و باید هر سخنی را از هر عالمی بدون تعمّق پذیرفت و از او تقلید کرد اگرچه سخنان او قانع‌کننده نباشد. همهٔ عُلما اتفاق نظر دارند که در اعتقادات، تقلید جایز نیست و مسألهٔ علم امام از مسائل اعتقادی است که تقلید در آن جایز نیست ولی جناب استادی انتظار داشته است که ما در این مسأله از علّامهٔ طباطبائی تقلید کنیم و معلوم می‌شود خود او در این مسأله از معظّم‌له تقلید می‌کند که کاری ناصحیح است، خداوند در سورهٔ زُمَر آیهٔ ۱۸ کسانی را مدح می‌کند که هر سخنی را می‌شنوند در آن تعقّل می‌کنند و آن را بی‌دلیل نمی‌پذیرند، ایناننند که خدا هدایتشان کرده است و ایناننند صاحبان عقل و خرد «فَبَشِّرْ عِبادِالَّذینَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهُ اُولَئِکَ الَّذِینَ هَدٰاهُمُ‌اللهُ وَ اُولٰئِکَ هُمْ اُولُوْالْبٰابِ». انتظار چنین بود که جناب استادی از این آیه پیروی کند و هرگز سخن علّامهٔ طباطبائی را بی‌دلیل نپذیرد ولی با کمال تأسف ایشان چنین نکرد بلکه سخنان علّامهٔ طباطبائی را دربست پذیرفت.

نقطهٔ ضعف ششم:

جناب استادی معتقد است که ما حق نداریم سخنان شهید مطهّری را نقد کنیم و باید هرچه ایشان گفته‌اند بی‌دلیل بپذیریم و از این‌رو وقتی که بنده بعضی از سخنان آن شهید

را نقد کردم او این کار را صحیح ندانسته و در این رابطه هنگام شمردن تألیفات اینجانب نوشته است: هفتم کتاب، نگاهی به حماسهٔ حسینی استاد مطهری. در این کتاب با استفاده از نبودن مرحوم آیة‌الله شهید مطهری به خیال خود اشتباهات و تناقض‌گویی‌هایی را به آن مرحوم نسبت داده که بحث از این نوشتار غم‌افزا و دفاع از آن شهید فرزانه فرصت دیگری را می‌طلبد. عبارت (به آن مرحوم نسبت داده) در سخن استادی دلالت دارد که این اشتباهات و تناقض‌گویی‌ها را بنده برخلاف حقیقت به آن مرحوم نسبت داده و در حقیقت به استاد تهمت زده‌ام ولی این گفتهٔ استادی صحیح نیست و من هرگز چیزی را برخلاف حقیقت به استاد شهید نسبت نداده‌ام و مقصود استادی از این نوشتار غم‌افزا، کتاب «**نگاهی به حماسهٔ حسینی، استاد مطهری**»، تألیف بنده است که اینجانب در آن بعضی از سخنان استاد شهید را در کتاب حماسهٔ حسینی ایشان نقد کرده‌ام، مثلاً استاد در کتاب مذکور، جلد سوّم، می‌گوید: از کتاب صالحی نجف‌آبادی (**شهید جاوید**) برمی‌آید که امام حسین علیه السلام در این اواخر حاضر شده بود با یزید بیعت کند و این مطلب را چهاربار در حماسهٔ حسینی جلد سوّم تکرار کرده است و مقصود جناب استادی از این نوشتار غم‌افزا کتاب «**نگاهی به حماسهٔ حسینی، استاد مطهری**» است که اینجانب در آن به استاد پاسخ داده و گفته‌ام: هرگز از کتاب من **شهید جاوید** برنمی‌آید که امام حسین علیه السلام در این اواخر حاضر بود با یزید بیعت کند و این گفتهٔ استاد برخلاف حقیقت است. حالا آیا من در اینجا چیزی را برخلاف واقع به استاد شهید نسبت داده‌ام؟ هرگز، من فقط از حقّ خود و آبروی خود و نیز از حقیقت دفاع کرده‌ام و در اینجا باید جناب استادی توضیح دهد که آیا من چیزی را برخلاف واقع به استاد شهید نسبت داده‌ام؟ او هرگز نمی‌تواند چنین ادّعائی بکند. بقیهٔ موارد نیز چنین است و من هرجا نقطهٔ ضعفی در سخنان استاد دیده‌ام آن را با کمال ادب و احترام بیان کرده‌ام. کتاب «**نگاهی به حماسهٔ حسینی، استاد مطهری**» از جملهٔ تألیفات من است که بیش از تألیفات دیگر برای آن زحمت کشیده‌ام و یکی از تألیفاتی است که از آن

خوشنودم و انتظار دارم طالبان حقیقت آن را با دقّت بخوانند. کتاب مزبور پس از انتشار، مورد استقبال واقع شد به‌طوری که در یک‌سال دوبار چاپ شد و بعضی از علماء و از جمله، یکی از روحانیون اراک آن را تا سرحدّ اعجاب، تحسین کرد و مخصوصاً آن قسمت که در آن حدیث اُمّ‌ایمن را نقدکرده و آن را مجعول دانسته‌ام بیشتر توجّه ایشان را جلب کرده بود. من طالبان حقیقت را از خواندن آن بی‌نیاز نمی‌دانم و طالبان کتاب بهتر است آن را از انتشارات کویر در تهران بخواهند.

نقطهٔ ضعف هفتم

جناب استادی و همفکران او در مورد قیام امام حسین علیه‌السلام گرفتار جمع بین ضدّین هستند زیرا از طرفی می‌گویند: امام تصمیم داشت در کوفه تشکیل حکومت بدهد و از طرفی می‌گویند: امام علم داشت که قبل از رسیدن به کوفه شهید می‌شود و این جمع بین ضدّین است و غیرقابل قبول، آیا هیچ عاقلی می‌پذیرد که امام تصمیم داشته است در کوفه تشکیل حکومت دهد و در همان حال علم داشته است که قبل از رسیدن به کوفه شهید می‌شود؟! کسی که یقین دارد قبل از رسیدن به کوفه شهید می‌شود ممکن نیست بتواند تصمیم بگیرد در کوفه تشکیل حکومت بدهد، علم به شهید شدن قبل از رسیدن به کوفه با تصمیم به تشکیل حکومت جمع نمی‌شود و این همان جمع بین ضدّین است که آقایان گرفتار آن هستند و بر آن اصرار دارند. این مطلب خلاف عقل را به هر عاقلی عرضه کنند که امام قصد داشت در کوفه تشکیل حکومت بدهد و در همان حال علم داشت که قبل از رسیدن به کوفه شهید می‌شود به گویندهٔ این سخن می‌خندد که چگونه این مطلب خلاف عقل را به امام نسبت می‌دهند آن‌هم امامی که عاقل‌ترین مردم روزگار خویش است؟! این آقایان اگر بخواهند از این باتلاقی که برای خود درست کرده‌اند خلاص شوند چاره‌ای جز اعتراف به حقیقت ندارند و آن حقیقت این است که تصمیم امام به تشکیل حکومت در کوفه با علم به اینکه قبل از رسیدن به کوفه شهید خواهد شد

جمع نمی‌شود و کسانی که این را می‌گویند مطلبی برخلاف عقل می‌گویند که هیچ عاقلی آن را نمی‌پذیرد. این هفت مورد از نقاط ضعف کتاب اخیر جناب استادی برای خوانندگان کافی است که بقیهٔ کتاب را به این هفت مورد قیاس کنند و به ماهیّت کتاب مزبور پی ببرند.

در اینجا به همهٔ علم‌دوستان توصیه می‌کنم که هر کتابی را می‌خوانند به شخصیت نویسنده توجّه نکنند و نخواهند حق بودن مطالب را از راه شخصیّت نویسنده دریابند که از قدیم گفته‌اند: **لایُعْرَفُ الْحَقُّ بِالرِّجالُ وَلکِنْ یُعْرَفُ الرِّجالُ بِالْحَقِّ**. شاید این داستان را شنیده باشید که در آستانهٔ شروع جنگ جَمَل یکی از افرادی که دردِ دین داشت نزد حضرت علی علیه‌السلام آمد و گفت: من متحیّر شده‌ام و نمی‌دانم حق با کیست زیرا یک طرف قضیّه شخصیّتی مانند شما قرار دارد و در طرف دیگر همسر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله عایشه اُمّ‌الْمؤمنین و دو صحابی شناخته شده، طلحه و زُبیّر هستند و من متحیّرم که حق با کیست؟ امام فرمود: مشکل تو این‌است که می‌خواهی حق را از راه شخصیت افراد بشناسی در حالی‌که باید اوّل حق را شناخت آنگاه افراد را با معیار حق سنجید و بر حق‌بودن اشخاص و برحق نبودن آنان را از این طریق تشخیص داد. این سخن حکیمانهٔ امام باید در همهٔ موارد شُبهه برای تشخیص حق از باطل راهنمای ما باشد و هرگز شخصیّت افراد را دلیل حق بودن سخن آنان ندانیم، و می‌دانیم افرادی که چنین باشند خیلی اندکند. به‌خاطر دارم هنگامی که مشغول نوشتن کتاب «**نگاهی به حماسهٔ حسینی استاد مطهری**» بودم یکی از طلّاب دلسوز در خیابان اِرَم قم مرا دید و دلسوزانه گفت: این‌که شما می‌خواهید بعضی از مطالب کتاب‌های شهید مطهری را نقد کنید سبب می‌شود که صحّت مطالب کتاب‌های شهید مطهری مورد شک واقع شود در حالی‌که ما کتاب‌های آن شهید سعید را مِعیار حقایق اسلام می‌شناسیم و نقدی که شما بر بعضی از مطالب کتاب‌های آن عالم بزرگوار می‌نویسید سبب می‌شود که در صحّت مطالب کتاب‌های آن عزیز شک و تردید به‌وجود آید و این برای نسل جوان خسارت بزرگی دربردارد. آنچه این آقا با دلسوزی می‌گفت

همان معیار قراردادن شخصیّت افراد برای تشخیص حق و باطل است که او دلسوزانه می‌گفت و خود توجّه نداشت که آنچه او می‌گوید خسارت بزرگی برای جامعه دربردارد و متأسفانه افرادی که اینگونه می‌اندیشند کم نیستند. خسارت بزرگی که اینگونه تفکّر دربردارد اینست که از تحقیق و اجتهاد جلوگیری می‌کند و مردم را به تقلید بـی‌دلیل وامی‌دارد و این خسارت بزرگی است.

استناد استادی به سخنان امام خمینی:

جناب استادی از ص ۸۷ تا ص ۹۵ از کتاب «**سرگذشت شهید جاوید**» برای اثبات عقیدهٔ خود به سخنان امام خمینی استناد می‌کند به‌تصوّر اینکه سخنان امام با عقیده‌اش منطبق است یعنی تصورش اینست که امام نیز مانند او می‌گوید: امام حسین‌علیه‌السلام تصمیم داشت درکوفه تشکیل حکومت بدهد و در همان حال می‌دانست قبل از رسیدن به‌کوفه شهید می‌شود در حالی‌که امام خمینی این را نمی‌گوید بلکه در یک‌جـا در سـال ۵۰ شمسی در نجف فرموده است: امام حسین‌علیه‌السلام مسلم را فرستاد به کوفه تا از مردم بیعت بگیرد و حکومت اسلامی تشکیل بدهد و حکومت فاسد را از بین ببرد ولی در ایـنجا نگفته است: امام حسین‌علیه‌السلام در همان حال علم داشت که قبل از رسیدن به کوفه شهید می‌شود بلکه بعداً که به ایران آمدند ضمن سخنرانی‌های خود علی‌الرّسم فرموده‌اند: امام حسین‌علیه‌السلام می‌دانست در این سفر شهید می‌شود و این را در حالی می‌فرمود که به‌خاطر نداشت در سال ۵۰ شمسی در نجف فرموده است: امام حسین‌علیه‌السلام مسلم را فرستاد به کوفه تا از مردم بیعت بگیرد و تشکیل حکومت اسلامی بدهد و حکومت فاسد را از بین ببرد و اگر این را به‌خاطر داشت متوجّه می‌شد که این دو سخن با هـم تـضاد دارنـد، بنابراین آنچه امام خمینی فرموده‌اند با آنچه استادی و جمعی از اهل مـنبر مـی‌گویند متفاوت است یعنی اگر امام خمینی به‌خاطر داشت که در سال ۵۰ در نجف فرموده است: امام حسین‌علیه‌السلام مسلم را فرستاد به کوفه تا از مردم بیعت بگیرد و حکـومت اسـلامی

تشکیل دهد و حکومت فاسد را از بین ببرد، اگر این را به‌خاطر داشت نمی‌فرمود: امام حسین علیه السلام می‌دانست در این سفر شهید می‌شود چون این دو سخن با هم تضادّ دارند و امام خمینی سخنان متضادّ نمی‌گوید، بنابراین آنچه امام خمینی فرموده است با آنچه جناب استادی و همفکران او می‌گویند متفاوت است پس روشن شد که حجةالاسلام استادی نباید تصوّر کند آنچه او و همفکرانش می‌گویند همان است که امام خمینی می‌گوید پس جناب استادی نباید برای اثبات عقیدهٔ خود به سخنان امام خمینی استناد کند. و این خود روشن است که از دو سخن متضادّ یکی صحیح است و در اینجا این سخن امام خمینی صحیح است که می‌گوید: امام حسین علیه السلام مسلم را فرستاد به کوفه تا از مردم بیعت بگیرد و تشکیل حکومت اسلامی بدهد و حکومت فاسد را از بین ببرد و ناچار سخن دیگر که می‌گوید: امام حسین علیه السلام می‌دانست در این سفر شهید می‌شود صحیح نیست و فقط برای مماشاة با اهل منبر خوب است و نمی‌توان به استناد آن گفت: امام خمینی معتقد است که امام حسین علیه السلام می‌دانست در این سفر شهید می‌شود و اهل علم باید به این نکته توجّه داشته باشند.

پایان

فهرست اعلام

فهرست اعلام

خ

گ

ل

م

ن

و

ه

ی

برترین‌های انتشارات امید فردا

قتل‌های سیاسی و تاریخی سی قرن ایران
(دوره دوم ـ جلد اول)
از سال ۱۳۳۲ (هـ. ش) تا سال ۱۳۵۹(ه ـ ش)
نویسنده:جعفر مهدی‌نیا
در این کتاب نویسنده به تجزیه و تحلیل قتل‌ها و اعدام‌های سیاسی که بین سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۹ در ایران اتفاق افتاده است می‌پردازد.

***

معمای اشغال سفارت آمریکا در ایران
نویسنده: جعفر مهدی‌نیا

***

زندگی سیاسی ابراهیم حکیمی (حکیم‌الملک)
نویسنده: جعفر مهدی‌نیا

***

خاطرات ادبی یک استاد
نویسنده: سعید نفیسی

***

شهید جاوید (درباره فلسفه قیام امام حسین(ع))
نویسنده: آیت‌ا... صالحی نجف‌آبادی
این کتاب دارای خصوصیات زیر می‌باشد:
الف ـ در این کتاب نویسنده فلسفه‌ی قیام امام حسین (ع) را به‌طور علمی، منطقی و استدلالی با اطلاعات وافر خود از تاریخ بیان نموده است.
ب ـ منابع، مأخذ و مراجع هر مطلب در پاورقی هر صفحه و در پایان کتاب آمده

است.

ج ـ با مطالعه‌ی این کتاب ابهام فلسفه‌ی قیام حسین بن علی برای خواننده و پژوهشگر از میان می‌رود.

د ـ در ابتدای این کتاب تقدیرات و تقریظات اهل علم و روشنفکران از نویسنده و کتاب مذکور آورده شده است.

ه ـ در صفحات پایانی کتاب نویسنده به رد و نقد نظرات مخالفان کتاب شهید جاوید پرداخته است.

تذکر: این کتاب برای شانزدهمین بار تجدید چاپ شده است.

***

عصای موسی یا نقدی بر نقدها

نویسنده: آیت‌ا... صالحی نجف‌آبادی

در این کتاب نویسنده به بعضی از شبهات آیت‌ا... رفیعی قزوینی، استاد علامه طباطبائی و آیت‌ا...صافی گلپایگانی در مورد بعضی مسائل پاسخ می‌دهد.

***

پژوهشی جدید در چند مبحث فقهی

نویسنده: آیت‌ا... صالحی نجف‌آبادی

این کتاب دارای پنج فصل می‌باشد:

۱ ـ یک بحث اجتهادی درباره طهارت و نجاست ۲ ـ بحث اجتهاد بسته و اجتهاد باز ۳ ـ درباره اخبار کُر ۴ ـ مطالبی در رابطه با اصلاح حوزه ۵ ـ طهارت کافر

این کتاب دارای مشخصات زیر است:

الف ـ در آن نویسنده به صورت تشریحی و استدلالی به موضوعات پرداخته است.

ب ـ در پاورقی هر صفحه و در پایان کتاب منابع، مأخذ، اسناد و مراجع مطالب آمده است.

ج ـ در موضوعات این کتاب نویسنده با روش پویا، فقه سنتی را رد کرده و منصفانه و عالمانه و روشنفکرانه به بررسی قضایا پرداخته است.

د ـ با مطالعه‌ی فصل «طهارت کافر» مشکلات ایرانیان مسلمان مقیم در کشورهای کمونیستی حل شده است.

***

ولایت فقیه، حکومت صالحان
نویسنده: آیت‌ا... صالحی نجف‌آبادی

***

قضاوت زن در فقه اسلامی و چند مقاله‌ی دیگر
نویسنده: آیت‌ا... صالحی نجف‌آبادی

***

جمال انسانیت یا تفسیر سوره‌ی یوسف
نویسنده: آیت‌ا... صالحی نجف‌آبادی

***

نامه سرگشاده صالحی نجف‌آبادی به هاشمی رفسنجانی
درباره کنفرانس طائف، مسائل جنگ و...
نویسنده: آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی

***

داستان بلند آن
نویسنده: علی قوی‌تن (فیلمنامه‌نویس)

***

رساله‌ی توضیح‌المسائل نوین
نویسنده: آیت‌ا...دکتر محمد صادقی تهرانی
این رساله دارای مشخصات زیر می‌باشد:
الف ـ فتاوای آن بر مبنای فقه پویای قرآنی صادر شده است.
ب ـ اکثر مسائل آن متفاوت با رساله‌های دیگر علماء می‌باشد.
ج ـ فتاوای آن با توجه به زمان و مکان صادر شده است.
د ـ فتاوای آن بصورت تشریحی و استدلالی بیان شده است.

ه ـ در آن منابع و مأخذ و مراجع فتاوی قید گردیده است.

***

ستارگان از دیدگاه قرآن

نویسنده: آیت‌ا... دکتر محمد صادقی تهرانی

در این کتاب نویسنده با اطلاعات وافر خود از علوم قرآنی و مسائل علمی و نجومی به بررسی آیات مرتبط با زمین و آسمان و ستارگان می‌پردازد.

***

فقه گویا

نویسنده: آیت‌ا... دکتر محمد صادقی تهرانی

***

مفتخواران

نویسنده: آیت‌ا... دکتر محمد صادقی تهرانی

***

علم قضاوت در اسلام از دیدگاه کتاب و سنّت

نویسنده: آیت‌ا... دکتر محمد صادقی تهرانی

***

نقدی بر دین‌پژوهی فلسفه‌ی معاصر

نویسنده: آیت‌ا... دکتر محمد صادقی تهرانی

***

نگرشی جدید بر حقوق بانوان در اسلام

نویسنده: آیت‌ا... دکتر محمد صادقی تهرانی

***

پرسش و پاسخ احکام قضایی بر مبنای قرآنی

نویسنده: آیت‌ا... دکتر محمد صادقی تهرانی

***

تاریخچه‌ی انقلابات جهان
جلد اول: (انقلاب فرانسه و عثمانی)
جلد دوم: (انقلاب هند و پاکستان)
جلد سوم: (انقلاب آمریکا ـ انقلاب کوبا)
مؤلف: حبیب‌ا... شاملویی

***

بزرگان چه گفته‌اند؟
مؤلف: حبیب‌ا... شاملویی
در این کتاب جملات قصار بزرگان و اندیشمندان و شرح حال مختصر آنان آمده است.

***

رازهای ماندگار عرفانی بر مبنای قرآن
نویسنده: نجف شهبازنژاد

***

ظهور نازیسم و استیلای هیتلر
نویسنده: مظفر مالک

***

پشت پرده جنگ خلیج فارس
(درباره حمله آمریکا به عراق)
نویسنده: جان پیگلر ـ مترجم: ایوب باقرزاده

***

هفت کتاب نیما یوشیج

***

ورق‌پاره‌های سیاسی (چهار جلد)
مطالبی سیاسی و تاریخی از نشریات گذشته‌ی ایران
گردآورنده: داود علی‌بابایی

مطالب و مقالاتی که در این مجموعه آمده از نشریات مختلف سال‌های ۱۳۲۱(هـ. ش) به بعد انتخاب شده است. مطالبی که بیشتر جنبه سیاسی و تاریخی داشته، به واقعیت نزدیک بوده و کم نظیری و بی مانندی آن مد نظر قرار گرفته است و اتفاقات سیاسی، اجتماعی و تاریخی ایران در دوران پهلوی را نشان می‌دهد.

***

ورق پاره‌های خواندنی (چهار جلد)
مطالبی اجتماعی، فرهنگی و خواندنی از نشریات گذشته‌ی کشور
نویسنده: داود علی بابایی
مطالب این مجموعه از نشریات مختلف سالهای ۱۳۲۱ (هـ. ش) به بعد انتخاب شده است.

***

بیست و پنج سال در ایران چه گذشت؟ (از بازرگان تا خاتمی)
جلد اول: از ۱۹ دی‌ماه ۵۶ تا ۱۵ بهمن‌ماه ۵۸
نویسنده: داود علی‌بابایی
نویسنده در این دفتر حوادث سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و تاریخی ایران را از ۱۹ دی ماه ۱۳۵۶ تا ۱۵ بهمن ماه ۱۳۵۸ بررسی نموده، عملکرد دولت مهندس بازرگان را مورد تفحص قرار داده و در تهیه‌ی این مجموعه از منابع نادر و کمیاب و عکس‌های متعدد سود جسته است.

***

بیست و پنج سال در ایران چه گذشت؟ (از بازرگان تا خاتمی)
جلد دوم، سوم و چهارم: از بنی‌صدر تا شورای موقت ریاست جمهوری
نویسنده: داود علی‌بابایی

***

بیست و پنج سال در ایران چه گذشت؟ (از بازرگان تا خاتمی)
جلد پنجم: از محمد علی رجایی تا آیت‌ا... سید علی خامنه‌ای
نویسنده: داود علی‌بابایی

***

بیست و پنج سال در ایران چه گذشت؟ (از بازرگان تا خاتمی)
جلد ششم، هفتم، هشتم، نهم و دهم:ریاست‌جمهوری آیت‌ا... خامنه‌ای
نویسنده: داود علی‌بابایی

***

گفته‌های میرزاده عشقی و جامعه‌ی کنونی ایران
گردآورنده: داود علی‌بابایی

***

جامعه، فرهنگ و سیاست در اشعار سید اشرف‌الدین گیلانی
(نسیم شمال)
نویسنده: داود علی‌بابایی

***

جامعه، فرهنگ و سیاست در مقالات و اشعار سه شاعر انقلابی
(میرزاده عشقی ـ ایرج میرزا ـ فرخی یزدی)
نویسنده: داود علی‌بابایی

***

سیاه‌کاغذهای سیاسی و تاریخی
گردآورنده: داود علی‌بابایی

***

وقتی گرمابه‌داری شهردار شهر می‌شود! (همراه چند داستان دیگر)
از مجموعه داستان‌های سیاسی،انتقادی و اجتماعی ایران معاصر
نویسنده: داود علی‌بابایی

***

نامه‌ها، گلایه‌ها، مقاله‌ها و گفتگوها
(آنچه بر نشر کتاب و فرهنگ گذشت)
نویسنده: داود علی‌بابایی

***

پنجاه روز تاریخی
نویسنده: حبیب‌ا... شاملویی

زندگی سیاسی، اجتماعی سید عبدالله بهبهانی (از رهبران مشروطه)
نویسنده: شهریار بهبهانی

***

پیام‌های سیاسی، تاریخی، اجتماعی، مذهبی، فرهنگی، عقیدتی، روانشناسی...
۱ ـ سهراب سپهری ۲ ـ مولوی ۳ ـ حافظ ۴ ـ عمر خیام ۵ ـ ناصرخسرو ۶ ـ آدولف هیتلر ۷ ـ فرخی یزدی ۸ ـ میرزاده عشقی ۹ ـ دکتر علی شریعتی ۱۰ ـ ناپلئون بناپارت ۱۱ ـ وین دایر ۱۲ ـ برنارد شاو ۱۳ - جبران خلیل جبران ۱۴ ـ دیل کارنگی ۱۵ ـ زرتشت ۱۶ - مهاتما گاندی ۱۷ - ویکتور هوگو

در آینده‌ی نزدیک منتشر می‌شود

زندگی سیاسی و اجتماعی ملک‌المتکلمین
نویسنده: یوسف شریفی

***

پیرامون گفته‌ها و ناگفته‌ها
(جامعه، مردم و مشکلات در دو دهه‌ی اخیر)
نویسنده: داود علی‌بابایی

***

معماهای سیاسی در ایران بعد از انقلاب اسلامی
نویسنده: داود علی‌بابایی

***

آشپزی کامل امید فردا
تهیه و تدوین: انتشارات امید فردا